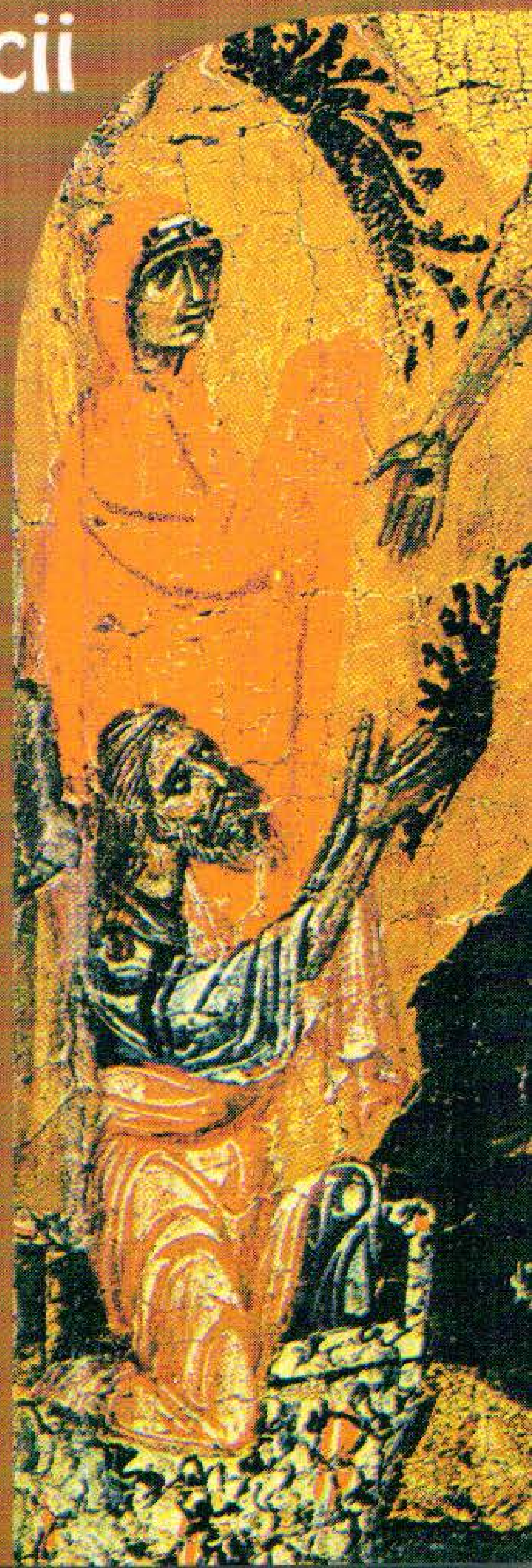
Monahul Daniel Cornea

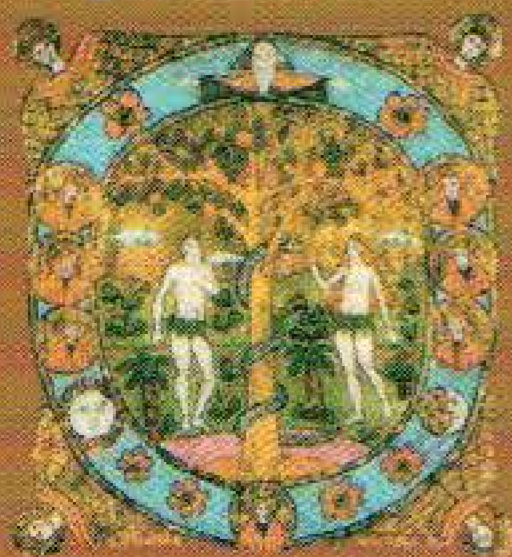
SEXUALITATEA

o privire din tinda Bisericii



editura christiana

TEOLOGIA



SEXUALITĂȚII

Răspunzând provocărilor tot mai perverse ale lumii de azi și mobilizând lămuritor întreaga tradiție și sensibilitate morală și duhovnicească a Ortodoxiei, Editura Christiana a publicat în ultimii ani un triptic teologic privitor la temeiurile și menirea sexualității, abordând complexa ei problematică din trei perspective conjugate: cea a unui ortodox laic (Răzvan Codrescu, *Teologia sexelor și Taina Nunții. O introducere ortodoxă în antropologia conjugală*, 2002), cea a unui preot de mir (Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Teologia sexualității. Heterosexualitatea și homosexualitatea din perspectivă creștină*, 2004) și cea a unui călugăr (Daniel Cornea, *Sexualitatea. O privire din tinda Bisericii*), cuprinsă în cartea de față. Se restituie astfel, în polemică deschisă cu smintelile contem-porane, icoana dumnezeiască a umanului, în care firescul și suprafirescul sunt două fețe ale aceleiași taine mântuitoare, consfințite teandric în Iisus Hristos, Domnul Vieții și al Învierii.

Coperta:
Valentin Dan

Pe coperta I:
Adam şi Eva
Detaliu din *Pogorârea la iad*
(icoană bizantină – sec. XII)

Editura Christiana
Şos. Pantelimon 27, sector 2, Bucureşti 021591
Tel./fax: 021/2520517; e-mail: chr@mediasat.ro
Consilier editorial: **Gabriela Moldoveanu**
Director literar: **Răzvan Codrescu**

ISBN 973-8125-62-6

Monahul DANIEL CORNEA

SEXUALITATEA

O PRIVIRE DIN TINDA BISERICII

EDITURA CHRISTIANA
Bucureşti
2004

“Nu există un drum mai sigur de a nu rezolva o problemă decât acela de a o ignora, considerând-o inexistentă încă“.

José Ortega y Gasset

„Membrană" ce străjuieşte vecinătatea plină de promisiuni şi riscuri a Bisericii cu lumea, *tinda* este prin excelenţă un *interval al pocăinţei.* Pocăinţă necesară celor din lume ca să înainteze către Biserică, iar celor căzuţi din Biserică pentru ca să i se poată alătura din nou. Tinda este loc al opţiunii şi al unei prime purificări. Prin tindă, lucrurile lumii privesc către Biserică şi iarăşi prin tindă Biserica îşi deschide larg braţele întrun elan cosmic, integrator. În fine, tinda este locul *ieşirii către lume,* ieşire care poate fi „a lui Iuda" („şi era noapte..."), a tânărului bogat, ori ieşirea cea binecuvântată, cea în pace.

Ceea ce nu este asumat nu este vindecat

Atunci când rostim cuvântul *sex,* interesul nostru alunecă spre latura cea mai îngustă din înțelesul termenului: sfera genitală și ceea ce promite ea să ne procure. Un soi de gravitație ne dirijează autoritar către „cele de mai jos". În contrapondere, instinctul cucernic va încerca să pună între paranteze această gravitație, să o descalifice, să o suspende.

Balansul acesta fragil face din om o ființă socială, capabilă să administreze o serie întreagă de relații interumane.

Pentru un creștin, gestionarea poftei are însă implicații mai profunde, miza aflată în joc fiind incomparabil mai mare decât buna funcționare a corpului social.

În viziunea Bisericii, sexualitatea nu este *doar* și nici *în primul rând* o ispită. Întâi de toate, ea rezumă una din temele fundamentale ale vieții omului. Diferența este următoarea: dacă ispitele se recomandă îndeobște a fi ocolite, temele, dimpotrivă, *suntem somați să ni le facem. Ceea ce nu este asumat nu este vindecat,* iar a eluda la nesfârșit provocările sexualității nu înseamnă altceva decât a prelungi o stare de echivoc.

Trebuie să recunoaştem că ne lovim de o piedică serioasă: plătim cu toţii acelaşi tribut ontologic şi puţini dintre noi se pot lăuda că vorbesc absolut detaşat, cu deplină răceală analitică, despre sex ; puţini dintre noi – creştinii, vreau să spun – pentru care exigenţa duhovnicească este prioritate absolută. Aceasta nu înseamnă că raţiunea discursivă – cugetarea – nu are locul şi rostul ei pe calea despătimirii. Iar primul demers al cugetării se cuvine a fi acela de a pune, curajos, responsabil şi netrufaş, următoarea întrebare: *Care este locul sexualităţii într-o viziune creştină asupra vieţii?*

Duhul şi trupul sau la ce bun să ne batem capul ?

Pentru creştin, duhul atâta aşteaptă : să se facă trup, în vreme ce trupul, la rândul său, este în permanenţă liber convertibil în duh. Nu există între cele două realităţi nici o discontinuitate, nici o segregare. Mai mult, omeneşte vorbind, unitatea ce o alcătuiesc face adesea extrem de dificilă stabilirea unei ierarhii a priorităţilor. De multe ori lăsăm pe Marta de izbelişte fără să ne aşezăm receptivi la picioarele Domnului; dimpotrivă, aţipim legănaţi de aburii propriilor iluzii „duhovniceşti".

La fel, considerăm adesea că cele ale Mariei *vin de la sine*, eventual cu un efort minim. În fond şi

la urma urmei, ce are altceva de făcut decât să asculte? Iar dacă aşa stau lucrurile, de auzit poţi auzi şi „făcând treabă", „ajutând-o" pe Marta, dublându-i stahanovist canonul. Greşeala este în acest ultim caz confuzia dintre *a auzi* – fenomen natural adesea accidental – şi *a asculta* – activitate ce solicită la maximum atenţia, puterea de concentrare.

Departe de a fi epuizată din punct de vedere teologic, tema sexualităţii a dobândit în zilele noastre o proeminenţă fără egal. Societatea globalizată şi ambientul cultural post-modern au transformat-o într-o arhitectură cu ramificaţii hipercomplexe, un adevărat labirint. Nu va fi de mirare, aşadar, dacă vom încerca să desluşim ieşirea în chiar centrul, în miezul său incandescent.

Aceasta reclamă întâi de toate o operaţiune de salubrizare a conceptelor elementare. Limbajul dublu, modul ipocrit de a le „priza" intelectual, „ameţeala" criteriilor axiologice, toate acestea alcătuiesc o pâclă dincolo de care este greu să distingem cu ce fel de realităţi avem de a face.

Încercarea de a străbate această „ceaţă" este aproape un fel de echilibristică pe acea linie paradoxal mediană aflată la cumpăna a două mentalităţi: extrema (şi falsa!) cuvioşie, pe de o parte, şi aşa-zisa neo-ortodoxie, liberală şi destinsă ascetic, de cealaltă parte. Două reducţionisme (cel dintâi „expediind" rapid trupul, cel din urmă falsificând duhul) care ne vor ispiti în permanenţă prin apa-

rentul lor confort intelectual („Asta-i soluția, la ce să-ți mai bați capul?!"). Două *idealisme* deopotrivă străine nu doar vieții creștinești, ci *vieții concrete* în general.

De la prozaic la taină

Sex, plăcere, voluptate, orgasm... Proximitatea acestor „esențe" pune imediat în criză resorturile analitice, le paralizează; nu însă în întregime și nu definitiv – dovadă, sutele de tone de scriitură ce dezbat subiectul pe toate fețele.

Justificări și „stimulente" culturale, terapii, sfaturi și rețete de tot felul vin în întâmpinarea *insatisfacției funciare* a omului contemporan. *Confruntare inegală*, atâta timp cât sunt flagrant încălcate specificațiile din „cartea tehnică" a Facerii omului.

Iubirea dintre bărbat și femeie – iată locuința naturală a celor patru cuvinte de la începutul paragrafului.

„Taina aceasta mare este" – ne avertizează Apostolul (și topica „mare este" subliniază *calitatea* adjectivului), adăugând imediat: „Dar eu spun: în Hristos și în Biserică" (Ef. 5, 32). Înainte de a fi Taină a Bisericii, iubirea dintre bărbat și femeie este o taină a firii. Dacă avem curajul să ne asumăm până la capăt ceea ce ne spune Apostolul, surpriza noastră va fi și mai mare: această taină nu presupune nici măcar iubirea. Actul sexual este suficient pentru ca cei doi să devină *un singur trup*, fie că se iubesc sau nu (1 Cor. 6, 16).

Ușor încruntați la început, nedumeriți ori afișând un zâmbet condescendent, iată-ne dintr-o dată înconjurați de taine, pe un tărâm asupra căruia (suntem siliți să o recunoaștem) *nu deținem controlul*. Singurul lucru pe care îl putem face de aici înainte este să *avansăm* de-a lungul evidențelor – empirice – cartografiind grijuliu reperele Tradiției.

Atracția între sexe

Premiza ontologică a sexualității o constituie *complementaritatea sexelor* (Fac. 2, 18-24). Bărbații și femeile *se simt bine* unii în preajma celorlalți. Acest fapt nu are în sine nimic reprobabil. Dimpotrivă, el poate fi un punct câștigat pentru liderii comunităților, care pot gestiona constructiv și creator acest bine, și el un reflex al Bunătății dumnezeiești[1].

[1] Îmi îngădui aici o paranteză, pentru a trage un semnal de alarmă: Comunitatea noastră bisericească manifestă o indiferență vinovată față de o instituție socială absolut necesară, pe care am putea-o numi, forțând doar în aparență limbajul, „instituția flirtului". Vechea societate cunoștea tradiția clăcilor, a horelor și mai tîrziu a balurilor, unde tinerii aveau ocazia să se cunoască și să închege relații *la vedere*, în prezența familiei și a comunității. Profitând din plin de „somnul du-

Complementaritatea sexelor face temeiul unei atracţii generice şi difuze între bărbaţi şi femei, a unei *dorinţe* după sexul opus care, uneori, devine brusc mai intensă şi se orientează asupra *unui* partener mai mult decât asupra celorlalţi posibili. Este ceea ce numim „îndrăgostire" – în fapt, manifestarea unei *compatibilităţi* psiho-somatice.

Este important de reţinut că până acum nu am adus vorba despre iubire, întrucât nici atracţia generică dintre sexe şi nici îndrăgostirea nu o presupun. Oamenii sunt capabili să se în-drăgostească, dez-drăgostească şi re-îndrăgostească într-un ritm care pe un „tradiţionalist" îl poate lăsa absolut perplex. Asta ca să nu mai amintim de acele cazuri în care cineva poate fi îndrăgostit de două sau mai multe persoane simultan...

Toate acestea îşi află pricina în multitudinea compatibilităţilor (rezonanţelor) posibile între oameni, în bogăţia şi diversitatea planurilor pe care oamenii îşi pot găsi şi manifesta aceste compatibilităţi. Important este ca nu cumva să ajungem să confundăm *potrivirea* dintre cei doi cu iubirea, care este cu totul altceva.

---

hovnicesc" al creştinilor contemporani, diavolul a substituit acestor forme tradiţionale paradigma „discotecii". Într-un spaţiu care exclude familia şi comunitatea, pe întuneric, tinerii sunt tentaţi cu finalizarea imediată şi în modul cel mai abject cu putinţă (w.c.-uri, parcări) a unei relaţii pe care de multe ori nici măcar nu au avut răgazul să o închege...

Plăcerea

Atunci când vorbim despre plăcere, ne precipităm, adesea ipocrit, în judecăţi de valoare. Avem impresia că ştim atât de bine ce este – din experienţă – încât ne refuzăm îndeobşte lămurirea absolut elementară a conceptului.

O dată rostit cuvântul *plăcere*, gândul nostru aleargă înaripat către marile plăceri, cele intense, în substrat vinovate (căci „imorale, ilegale, ori îngraşă"), fără să bage de seamă – el, gândul – micile plăceri care, laolaltă cu micile neajunsuri şi belele, alcătuiesc canavaua (*background*-ul) vieţii noastre cotidiene. Detaliile traiului obişnuit sunt însoţite de plăcere ori disconfort, în funcţie de felul în care ne priesc, ori ne agresează.

Evaluarea fie şi sumară a acestor realităţi ne relevă un fapt de o simplitate dezarmantă: tot ceea ce manifestă ori conservă natura omenească, *ori una dintre secvenţele naturii*, este resimţit ca plăcut. Hrana, odihna, o melodie favorită, prezenţa unui prieten. Dimpotrivă, tot ceea ce lezează, sleieşte, contrariază natura este resimţit ca dureros – boala, frigul, înjosirea...

Realităţii căderii şi a păcatului îi urmează, din nefericire, pe cale de consecinţă, disocierea multiplelor registre ale sensibilităţii. Ceea ce place gurii poate să nu placă stomacului, ceea ce place trupului poate să nu placă duhului (bunăoară,

confortul obținut cu prețul unei trădări). Și invers, durerea asumată poate fi exact cea care ne aduce, contrar așteptărilor, salvarea.

În domeniul sexualității cuvântul *plăcere* este intens folosit. Totuși, acest fapt poate genera o serie de confuzii. Până la un punct, *plăcere* este adecvat cu ceea ce se petrece între bărbat și femeie[2], respectiv atât timp cât stimulii și senzațiile pe care le declanșează se află într-o relație aproximativă de continuitate. Înfățișarea, micile detalii ce alcătuiesc ambientul, un cuvânt, o atingere, un sărut. Punctul limită o dată depășit, însă, senzațiile evoluează dintr-o dată pe o curbă exponențială. Ele încetează să fie „proporționale" cu stimulii. Nu contactul epidermelor determină ceea ce urmează. Dimpotrivă, am putea spune că el nu face altceva decât să repete un scenariu[3], un *cod* care declanșează *alt* conținut neașteptat, aflat în *discontinuitate* evidentă cu „mecanica" trupurilor. O „surpriză". Explicațiile fiziologiste eșuează rând pe rând în a developa natura *profund subiectivă* a fenomenului[4]. La rândul

[2] Ne referim deocamdată la fenomenologia determinării sexuale, făcând abstracție de domeniul ideatic al relației. Acesta are de altfel, cel mai adesea, doar un rol de „pandant" al celei dintâi...

[3] O în-scenare necesară, dar nu întotdeauna suficientă! Din cauza abuzului, în multe situații mecanismul se deregleză, generând o patologie specifică.

[4] Fenomenologia actului trupesc e un paradox în sine: deși natura (firea) pare să o revendice în întregime, ea nu e în sta-

nostru ne vom mărgini să numim succint – și, atât cât ne stă în putere, *precis* – realitățile întâlnite.

Actul trupesc

„Traseul" natural al sexualității omenești sfârșește în actul trupesc. Miez fierbinte, dă la iveală realitățile cele mai incontrolabile, cele mai bulversante: voluptatea și orgasmul.

Simpla *plăcere, starea de bine* pe care bărbații și femeile o resimt unii în preajma celorlalți devine insuficientă din punct de vedere conceptual. Voluptatea este *mai mult* decât plăcere și deopotrivă *altceva* decât simplă plăcere[5]. Ea interpelează făptura noastră psiho-somatică la adâncimi care, de regulă, nu înregistrează plăcerile ori durerile obișnuite.

re să o *asume* în întregime, așa cum se întâmplă la animale. Ca dovadă, sexualitatea omenească e în permanență „formulată" de acele caracteristici ale individului ce fac trimitere la dimensiunea personală a existenței. Acele raporturi cantitative și calitative ce alcătuiesc *diferența specifică*, amprenta individului, ce-l face recognoscibil chiar în modul de a face dragoste.

[5] Un argument ce susține distincția între plăcere și voluptate e acela că plăcerea poate fi considerată izolat, în sine rămânând perfect inteligibilă (ex.: plăcerea de a mânca un măr, de a privi un peisaj, de a te așeza după un mare efort etc.). Voluptatea, în schimb, *nu poate fi despărțită de orgasm*. Considerată izolat, ea nu are sens. Sensul ei e orgasmul. Fără acesta, ea e oarecum nefirească, ține de sfera patologiei.

Plăcerea e o *stare*, un „semafor" senzorial-afectiv; poate să coexiste cu alte stări, își dispută cu ele teritoriul sensibilității. Ea nu fixează atenția așa cum o face voluptatea. Aceasta din urmă acaparează aproape în întregime sensibilitatea însăși, se lăbărțează pe întinsele ei domenii de expresie, ecranează gândirea discursivă și concentrează interesul și resursele în întâmpinarea unui eveniment inedit: orgasmul, extazul firii.

Faptul că ne lăsăm copleșiți de latura senzorială și eludăm *semnificația* acestui eveniment nu înseamnă că această semnificație nu există.

Se vorbește în primul rând de instinctul reproducerii, care până la un punct legitimează din punct de vedere moral actul trupesc. Reproducerea nu istovește însă domeniul semnificațiilor extazului sexual și, mai ales, nu surprinde semnificația lui intimă, intrinsecă. De altfel, bărbații și femeile fac rareori dragoste *cu scopul* (existențial, nu declarat) de a avea copii. În cazul fericit, ei fac dragoste *așteptând* copii, fiind receptivi la posibilitatea rodirii. Care este scopul, atunci?

Judecăți de valoare care se fac în mod curent

Care este așadar scopul? Aparent inutilă, această întrebare va polariza o parte însemnată a cercetătorilor în două tabere:

- fariseii: (mentalitate de tip iudaic) „trebuie să facă dragoste cu scopul de a avea copii, altfel este imoral";
- hedoniștii (mentalitate tautologică): „să facă dragoste de dragul voluptății și al orgasmului, care sunt expresii ale iubirii".

Adevărul este că orgasmul are prea puțin de-a face cu iubirea. Drept dovadă, el poate fi obținut pe căi perverse, ori *pătimit* involuntar în ispitele nocturne.

Tot atât de adevărat este că cei mai mulți dintre oameni (fariseii consecvenți cu ei înșiși sunt totuși minoritari) fac dragoste pentru a trăi cu nesaț, iar și iar, acest eveniment: fără a-i căuta *sensul*, fără a-l presupune măcar.

În ce măsură ar putea fi totuși presupus un asemenea înțeles, intrinsec, al sexualității? Nu riscăm oare să forțăm, prin concepte artificiale, această taină a firii?

Cercetând Predania bisericească, descoperim un fapt de o importanță capitală: legătura trupească nu este niciodată „neutră" din punct de vedere duhovnicesc, adică (simplificând): „bună" în perimetrul sfințit al căsniciei și „rea" în afara lui. Dimpotrivă, *actul trupesc este în permanență ambivalent*, ambivalență care nu este anulată prin Taina Cununiei (la fel cum Botezul nu anulează mecanic

urmările păcatului strămoşesc) şi iarăşi nu este anulată nici în abisul desfrâului[6].

Dacă atomii şi moleculele primesc să şadă alături şi nu se dezagregă instantaneu este pentru că încă „se iubesc" şi se doresc întreolaltă. În sensul acesta, actul sexual este o formă de iubire, chiar în absența iubirii. Mai precis, o formă în care iubirea *persistă*. După Cădere, necesitatea lui este mai mult decât evidentă: cu sau fără iubire, el rămâne izvor al naşterii[7].

Pe celălalt talger al ambivalenței, un alt adevăr: expresie a preeminenței *naturii* asupra *persoanei*, sexualitatea este izvor al unei naşteri spre moarte. Aceasta întrucât natura (modul actual al naturii) este destinată dezagregării prin moarte, nu însă şi persoana!

Determinismul acesta absolut, preeminența naturii *date* în fața exigenței la fel de absolute a *libertății* persoanei generează o tensiune dureroasă. Iar actul sexual ridică această tensiune la cote paroxistice. Pe de o parte, el exprimă la modul cel mai

[6] Adevărul acesta al Tradiției irită la culme atât pe farisei, care nu suportă faptul că actul trupesc conservă, chiar şi în formele cele mai abjecte, *o urmă de bine*, cât şi pe adepții „subțiri" ai spiritualismului creştin, cărora refuză să le flateze hedonismul.

[7] Pe lângă faptul că este *necesară* în vederea perpetuării, sexualitatea angajează însă o valoare pe care o putem numi, fără teama de a exagera, *abisală*. Decriptarea acesteia este o operațiune ce reclamă deopotrivă gingăşie şi infinită precizie.

intens starea de bine, frumusețea şi proximitatea sensului, prin aceea că duce la singura formă comun accesibilă a extazului. Simultan, el este expresia celei mai crunte robii. Stereotip până în cele mai mici detalii[8], actul trupesc duce la un extaz care nu este al *persoanei*, ci al *firii* omeneşti. Al unei „părți" din om, cu care acesta se identifică mai mult sau mai puțin şi asupra căreia deține un control aproximativ. Este legea trupului – mecanism implacabil, care se războieşte cu exigența duhului, a nedeterminării, a libertății.

Latura strict fiziologică nu ne îngăduie să avansăm, semnificativ, în cunoaştere. Soluția este să considerăm sexualitatea omenească în ampla şi complexa ei *normalitate*, în contextul iubirii şi al responsabilității.

Iubirea

Despre iubire s-a scris mult şi, în general, s-a scris bine. Dificultatea majoră o constituie *integrarea* acesteia în sistemul de valori ce alcătuiesc viziunea creştină asupra realității. Iată două texte care pot să ne lămurească înțelesul cuvântului: „În bucuria ce o am de tine, în iubirea mea de tine, care

[8] Este vorba de acele detalii funcționale. Spre deosebire de acest *ce* al sexualității, categoria modală *cum* suportă infinite variațiuni.

merge până la uitarea de eul meu, ca să te pun în locul lui pe tine, în unirea dintre mine şi tine, natura umană repartizată în persoane îşi biruieşte împărţirea şi se regăseşte pe sine în unitatea ei, fapt care-i produce o bucurie debordantă. Repartizarea în persoane a fost şi este necesară tocmai pentru ca prin iubirea reciprocă dintre ele să-şi descopere o valoare şi o frumuseţe pe care altfel n-ar fi putut-o descoperi"[9].

„Actul esenţial, care aici întemeiază nemijlocirea, este de obicei înţeles ca sentiment şi, prin aceasta, greşit înţeles. Sentimentele însoţesc faptul metafizic şi metapsihic al iubirii, dar nu-l epuizează; iar simţămintele care îl însoţesc pot să fie de multe feluri. Sentimentul lui Iisus faţă de cel posedat este altul decât faţă de învăţăcelul preferat; dar iubirea este una. Sentimentele «le ai»; iubirea survine. Sentimentele locuiesc în om; dar omul locuieşte în iubirea sa. Aceasta nu este o metaforă, ci chiar realitatea: iubirea nu este prinsă de Eu, astfel încât să-i fie doar un «conţinut», un obiect al ei; ea este *între* Eu şi Tu. Cine nu ştie aceasta, cine n-o ştie cu toată fiinţa sa, acela nu cunoaşte iubirea, chiar dacă îi atribuie ei sentimentele pe care le trăieşte, le experimentează, le savurează şi le exteriorizează. Iubirea este o acţiune cosmogenetică"[10].

[9] Pr. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 152.
[10] M. Buber, *Eu şi Tu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 41.

În iubire, omul face pentru prima oară cu adevărat cunoştinţă cu sine însuşi. Şi aceasta prin intermediul unui *celălalt*, aproximativ după următorul scenariu:

- constată (nu doar cu titlu informativ, ci existenţial) că *celălalt* există;
- îşi doreşte foarte mult ca *celălalt* să existe;
- inexplicabil, faptul că *celălalt* există devine mai important, mai semnificativ decât faptul că el însuşi există.

Dintr-o dată, constată că realitatea nu este totuna cu *eu*. *Eu* este doar o parte a acestui fapt minunat, formidabil care se petrece între *eu* şi *celălalt*, între *eu* şi *tu*.

Trebuie să fim pe deplin lămuriţi că iubirea şi „îndrăgosteala" se deosebesc radical, *tehnic*, dacă vrem.

Pe amorez nu-l interesează celălalt, ci ale celuilalt. Bunăoară: ochii şi părul „iubitei", zâmbetul dulce, legănarea şoldurilor ş. a. (dar şi calităţile intelectuale, abilităţile etc.), pe care *vrea să le achiziţioneze*, să le târâie în ograda cu lucruri familiare, bune de folosit, *destinate consumului*.

În privinţa iubirii dintre bărbat şi femeie o observaţie: mai întâi, într-o fază iniţială, ea este castă. Iubirea debutează mai mult printr-un fel de respect, un foarte mare interes pentru persoană, uimire, uşoară teamă. Între cei doi are loc un intens

proces de comunicare (pachete mari de date, rată uriaşă de transfer...).

Sexul este *ultimul*[11] dintre aceste lucruri pe care vor vrea să şi le „spună" unul altuia. Şi atât timp cât iubirea lor este autentică, vor vrea să şi-l spună *la modul exclusiv*[12].

Dorinţa

Nu am folosit până în momentul de faţă termenul *erotic* din respect pentru grecescul *eros*, un cuvânt a cărui carieră teologică reflectă pe deplin tragismul neputinţei omeneşti.

Eros-ul denumeşte *capacitatea de a dori. Dorul, dorinţa* ori termenul bisericesc: *dorirea*. Considerat în cele mai vechi filoane ale Tradiţiei drept un nume dumnezeiesc[13], cuvântul acesta nu a re-

[11] Ultimul asupra căruia se opreşte fascinaţia, ceea ce confirmă, în iubire, prioritatea persoanei şi a *dialogului*. Cei doi se adapă reciproc, fiecare din alteritatea celuilalt, şi *abia apoi* înţeleg să dea curs determinării naturale...

[12] Evident, pentru un desfrânat obişnuit să finalizeze rapid şi fără prea multe scrupule, iubirea poate să survină *ulterior* consumării actului trupesc. O şansă, o „revelaţie" capabilă să îi scoată pe cei doi din seria promiscuă a relaţiilor pasagere.

[13] „Erosul, fie că-i zicem dumnezeiesc, fie îngeresc, fie mintal, fie sufletesc, fie fizic, să-l înţelegem ca pe o putere unificatoare şi înarticulatoare care mişcă cele superioare spre purtarea de grijă a celor inferioare, iar pe cele de acelaşi fel spre reciprocitate în comuniune şi la urmă pe cele inferioare spre

zistat presiunilor terminologiei hedoniste, care a sfârşit prin a-l compromite definitiv[14].

Definiţia cea mai pragmatică a *eros*-ului, susceptibilă să contribuie decisiv la *aerisirea* conceptului, este aceea a Areopagitului: Dumnezeu nu doar Îşi iubeşte Creaţia, ci o şi doreşte, cu o dorire ce traversează distanţa ontologică dintre Creator şi făptură până la cea din urmă dintre existenţe (molecule, atomi), imprimând fiecăruia un elan ascendent şi comuniant (neg-entropic)[15].

O *putere simplă* aşadar, aşezată în intimitatea cea mai profundă a inimii. Dacă am putea să ne limpezim ce anume dorim *cu adevărat* şi ce anume

întoarcere la cele mai înalte şi mai înaintate" (Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996 – „Despre Numirile Dumnezeieşti", cap. IV, par. 15).

[14] S-a operat printr-un reducţionism: conţinutul semantic a fost golit de întreaga tensiune existenţială, erosul urmând să însemne de aici înainte doar „pofta iubitoare de plăceri".

[15] Literatura ascetică utilizează binomul poftă-mânie, cea dintâi având rolul de a ne „asocia" obiectului/subiectului dorinţei, cea din urmă pe acela de a ne disocia de obiectul/ subiectul asupra căruia se exercită. Asemenea luminii (undă şi corpuscul), dorirea este simultan elan, dar şi structură, cuvânt, conţinut informaţional. Ea este intim legată de „codul sursă" al Creaţiei, de *rânduiala* ei originară. În această perspectivă, apare cu atât mai pregnant caracterul *profund misterios* al răului, natura lui abisală. Ne întrebăm laolaltă cu Isaia: *cum a fost cu putinţă* ca în acest elan cosmic unificator al iubirii dumnezeieşti să apară sămânţa disocierii? Cum şi de ce acest *nu* ferm rostit împotriva *da*-ului perpetuu al Creatorului?

dorim *noi* cu adevărat, am constata că dorim binele, frumosul şi adevărul. Iar dincolo de acestea, izvorul binelui, al frumosului şi al adevărului, care este Dumnezeu Însuşi.

Din nenorocire, alegerea proprie ne orientează foarte adesea schizoid, în sens contrar vectorului profund al inimii. Aici este taina răutăţii: răsfrânt în secvenţele unei gândiri pervertite ca în cioburile unei oglinzi, elanul profund al doririi se sparge în mii de dorinţe contradictorii. Dorinţele în „pofte", poftele în „mofturi"...

Ceea ce este important de reţinut pentru a evita o serie întreagă de confuzii este *caracterul unitar* pe care îl are, la origine, capacitatea noastră de a dori. Dorinţa devine bună ori rea, sfântă ori murdară în funcţie de *felul în care este investită*, de cărui tip de structură se decide să îi sufle în pânze.

Mai întâi sunt determinări naturale faţă de care, ontologic, dorirea nu are alternativă: dorim să mâncăm, să ne odihnim. Sunt apoi întinse domenii în care alegerea noastră are deplina libertate (atât cât poate fi ea deplină) să investească sau nu dorinţa. Putem să decidem că unul sau altul dintre lucruri, persoane, situaţii este sau nu vrednic de dorit. Bunăoară: să jucăm nişte bani la ruletă, să cumpărăm cu ei o carte ori să-i punem în cutia milei.

Faţă de aceste două situaţii, un caz special îl constituie ceea ce numim *dorinţa trupească*. Dorinţa

după sexul opus urmează căile unei determinări naturale, *dar nu una absolută*. Putem trăi fără relaţii sexuale, fără hrană nu.

Distingem aşadar în dorinţa sexuală două „componente":

1) Dorinţa *sădită în fire*, care, conştient sau nu, acţionează invariabil. Este un cuantum al doririi noastre, un registru al ei, *prizonier al determinării sexuale*. Aceasta din urmă fiind ontologică (!) „prizonieratul" va dura până ce moartea va fi nimicită, în eshaton. Totuşi, la anumite niveluri ale vieţii duhovniceşti, singura lui expresie se va traduce prin aceea că „omul să ia aminte, deoarece încă nu îi este cu neputinţă să cadă".
2) Dorinţa pe care *consimţim să o investim* noi înşine în acest tip de relaţie. Cu alte cuvinte, *cât pluşăm* la invitaţia pe care natura ne-o face în permanenţă.

Dincolo de aceste ultime considerente, un lucru este sigur: dorinţa omului – dorirea – nu este în nici un caz victimă sigură a vreunei determinări, fie ea sexuală sau de altă natură.

De ce însă investeşte omul atât de mult în relaţia sexuală? Ce face oare ca dorinţa trupească să fie în asemenea măsură virulentă ?

Răspunsul acestor întrebări îl vom afla cercetând mai cu de-amănuntul realităţile elementare ale sexualităţii omeneşti.

Persoană şi individ – parametrii extazului erotic

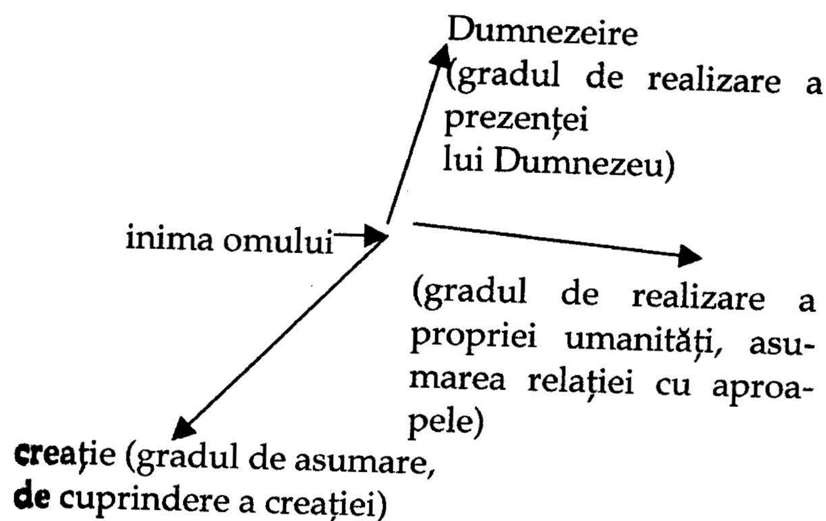
Calitatea actului sexual ţine de domeniul inefabilului. Condiţiile exterioare, potrivirea dintre parteneri, stimulentele de tot felul – toate acestea o influenţează mai mult sau mai puţin, fără să o determine însă. Deşi se refuză, în aparenţă, analizei şi clasificării, actul sexual nu este o realitate adimensională. Calitatea şi intensitatea voluptăţii, precum şi gradul de realizare a extazului erotic sunt, dincolo de repertoriul fiziologic, coordonatele de la care se încearcă de regulă stabilirea reperelor.

O primă distincţie necesară: în ce măsură se suprapun şi se diferenţiază noţiunile de *extaz* şi de *orgasm*. La o primă analiză, constatăm că extazul erotic e perceput îndeobşte ca o *specie superlativă* a orgasmului. Superlativ înseamnă că nu suportă acele grade de comparaţie cu care oamenii obişnuiesc să clasifice experienţa ordinară a orgasmului: „a fost bine" ori „a fost foarte bine", şi nici măcar „a fost minunat" ori „fantastic" etc. Spre deosebire de orgasm, care ţine de experienţa comună, domestică, extazul este trăit fie în perioada de incandescenţă, de *împlinire* a unei mari iubiri[16], fie survine „accidental", în anumite momente – privilegiate – din biografia sexuală a cuplului. Sintetizând datele

[16] Prin *a unei mari iubiri* vreau să spun a unei iubiri *autentice*, altceva decât maimuţăreala egoistă a iubirii „de consum".

experienţei, putem formula, abrupt, două ipoteze: 1) orgasmul este proiecţia fiziologică a extazului; 2) omul experiază repetitiv orgasmul (cu o vehemenţă adesea disperată) mânat de o profundă nostalgie a extazului.

Dar ce este, în fond, extazul? În lumina Teologiei patristice, categoria extazului oglindeşte *modul de existenţă* al celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi, modul în care Cei Trei sunt Unu (perihoreza). Concluziv, *felul* în care Dumnezeu este. Înainte de Cădere, omul se împărtăşea nemijlocit din extazul iubirii dumnezeieşti. Viaţa lui se desfăşura într-un univers alcătuit din trei coordonate existenţiale: omul – creaţia – Dumnezeirea. Vom folosi o reprezentare a spaţiului existenţei, desigur artificială, dar care ne va uşura înţelegerea situaţiei.



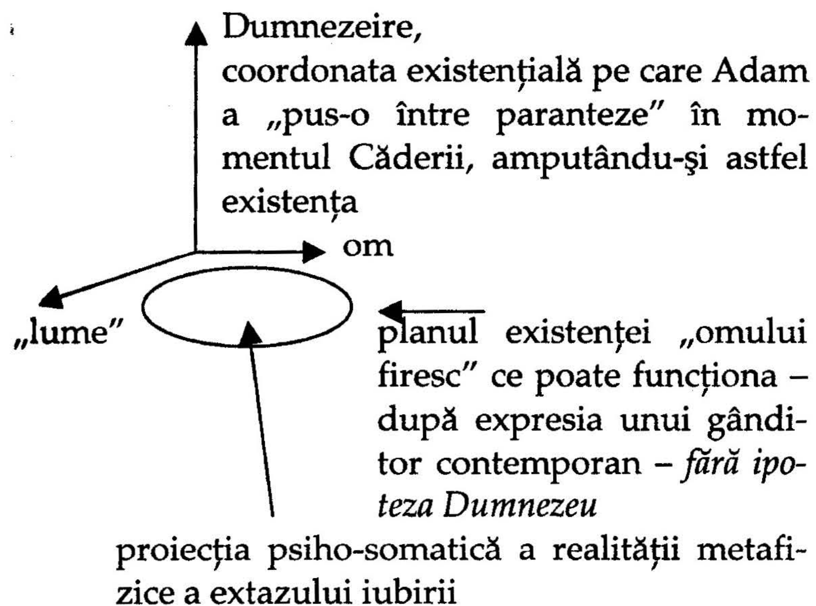
În acest univers „tridimensional", viaţa sa era după chipul dumnezeieştii Vieţi, prin urmare extatică. Omul îşi raporta în permanenţă extensia naturală (în dubla ei ipostază Adam-Eva, respectiv Adam şi Eva – Creaţie) la Dumnezeul său şi prin acest fapt îşi definea statutul de persoană.

După Cădere, universul omului suferă o amputare existenţială şi devine în mod dramatic „bidimensional"[17], dar cu promisiunea unei reveniri la „tridimensionalitate" împlinită prin Întruparea, Jertfa şi Învierea lui Hristos, pe care însă omul va trebui să o asume de data aceasta prin liberă alegere, nemaifiind constitutivă ipostasului său, aşa cum era înainte de Cădere.

Consecinţa imediată a căderii este că viaţa extatică a omului suferă o proiecţie în planul bidimensionalităţii[18].

Extazul devine circumscris naturii. Omul nu mai este persoana care îşi iese din firea creată într-un elan iubitor de către persoana Făcătorului, ci individ care îşi iese din fire către sine însuşi (către propria coastă) într-un elan natural *determinat*, care este extazul trupesc.

Şi îşi mai iese de această dată într-un mod diferit din fire *prin dezintegrarea firii însăşi*, în momentul morţii[19].



[17] Veacul nostru anunţă chiar apariţia omului unidimensional (Herbert Marcuse), care se degajă de relaţia orizontală cu propria umanitate, propunându-şi un univers existenţial alcătuit din unica relaţie cu obiectele lumii.

[18] Din *păzitor* şi *lucrător*, omul devine *prizonier* al naturii. Înainte de Cădere, el avea de-a face cu Dumnezeu, Care îl conducea la natură (pentru ca să o numească) şi îi dăruia femeia (pentru ca să aibă „ajutor pe potrivă"). După Cădere, omul are de-a face cu natura, care *ea* îi aduce aminte de Dumnezeu, şi se lipeşte de femeie, ca leac al unei singurătăţi fără leac.

[19] Aceasta pare să fie conivenţa secretă între *eros* şi *thanatos*, pe care o sugerează chiar cuvintele lui Hristos: „Fiii veacului acestuia se însoară şi se mărită, iar cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela şi învierea cea din morţi, nici nu se însoară nici nu se mărită. *Căci nici să moară nu mai pot.*" (Luca 20, 34-36 – *subl. n.*).

Realitatea tragică a sexualității, ambivalența ei funciară se dezvăluie încă din primul gest al protopărinților Adam și Eva, consecutiv *consumării*[20] fructului oprit: acoperirea organelor genitale. Gestul acesta originar este un nod prin care circulă toate semnificațiile legate de existența, dragostea și moartea omului:

În primul rând, constatarea goliciunii și rușinea cauzată de eșec. Este vorba de o goliciune a existenței, despre o mutilare a ei. Ca și cum, pentru a face o altă analogie - proastă la rândul ei - un computer conectat la o rețea cosmică, străbătut de uriașe fluxuri de date și beneficiind practic de o nelimitată putere de calcul este *decuplat* dintr-o dată și se trezește singur în compania propriilor resurse considerabile, dar *limitate* și mereu aceleași...

Gestul lui Adam și al Evei mai are apoi semnificația *luării în posesie* a noilor putințe care în același timp le vor permite să se autoconserve (prin urmași), dar le vor aminti și *de unde* au căzut. Iar acesta este sensul exact în care extazul trupesc este o proiecție, o umbră a extazului iubirii dumnezeiești.

Prin urmare, extazul, chiar în expresia lui cea mai curentă - aceea de orgasm - nu presupune „a simți" ori „a gândi", pe scurt: *a experimenta* ceva, ci *a fi* într-un mod anume, respectiv *a fi către celălalt*, a fi *celuilalt*. Erosul, dorința este tocmai vectorul, suportul energetic care face posibil acest mod de existență. Din nefericire, în urma Căderii, suferă la rândul lui o gravă deteriorare a coerenței interne și a sensului. Din extatic[21] prin raportare la Creator (teonom), omul a devenit autonom, iar erosul său, în ultimă analiză, autoerotic!

[20] Aceasta este de altfel prima oară când omul *consumă* ceva. Până în acel moment, el *se împărtășea* din cele dăruite lui, aceasta fiind o formă esențială a *comuniunii*, un mod de situare în fluxul iubirii și al intenției Creatorului. *A consuma, consumația* presupune o schimbare dramatică de atitudine: interesul omului se deplasează dinspre ceea ce *îi comunică* Dumnezeu în obiectul (lucrul) împărtășirii către ceea ce *își procură* sieși, în mod autonom, prin obiectul pe care îl consumă. Diferența este vizibilă în gestionarea liturgică a Sfintelor Taine: preotul *se împărtășește*, împărtășește apoi credincioșii, iar abia în final *consumă* cele rămase în potir.

[21] Pentru ca să ne facem o idee despre „rudenia de sus" a iubirii omenești, vom cita un pasaj din Sf. Dionisie Areopagitul: „Dar erosul dumnezeiesc este și extatic, nelăsând pe cei îndrăgostiți să fie ai lor, ci ai celor de care sunt îndrăgostiți. [...], dar putem îndrăzni să spunem și aceasta, că și Cauzatorul tuturor, prin erosul frumos și bun pentru toți, pentru covârșirea bunătății iubitoare (erotice) iese în afară din sine, prin purtările de grijă, spre toate cele ce sunt și oarecum atras de bunătatea și iubirea și erosul său. [...] De aceea îl numesc pe El cei puternici în cele dumnezeiești și râvnitor [doritor – *n. n.*], ca bogat în erosul lui bun față de cele ce sunt și ca Cel ce stimulează râvna dorinței de dragoste și ca arătându-se pe sine râvnitor în ea, făcând astfel și pe cele dorite râvnitoare față de El (...) Și atât cel îndrăgostit cât și dragostea sunt în întregime ale dragostei și ale binelui. Și cele întemeiate mai dinainte în frumos și bine există și sunt făcute pentru frumos și bine" (*op. cit.*, pp. 150-151).

Avem de a face aici cu o situație nu doar paradoxală, ci și de un dramatism feroce. Anume ca o imagine să semene izbitor atât cu ceea ce reprezintă, cât și cu exact contrariul a ceea ce reprezintă! Concret, în calitate de extaz, actul trupesc e o imagine fidelă a iubirii dumnezeiești, fapt ce o face să fie preferată în multe din textele Scripturii și ale Părinților.

Absolut simultan, însă, extazul trupesc e o imagine – uluitor de asemănătoare – a cauzei morții: autonomia trufașă a naturii, suficiența ei în fața Creatorului: „Nu am nevoie de Tine ca să-Ți fiu asemenea!" – iată fraza care poate rezuma condiția tragică a naturii căzute.

Iar sintagma „pofta iubitoare de plăceri", pe care o aflăm în numeroase texte ascetice, exprimă exact registrul dorinței pervertite, care tinde să conserve această stare de lucruri.

„Omul se naște ca act ipostatic – spune părintele Ioannis Zizioulas – ca trup, însă acest act este profund legat de individualitate și de moarte. El își dă silința să devină extatic prin actul de iubire, care îl conduce totuși la individualism. Propriul său trup este instrumentul tragic care conduce spre comuniunea cu ceilalți, întinzându-le mâna, creând limbajul cuvântului, discursul, arta, sărutul. Dar el este, în același timp «masca» ipostasului (persoanei), fortăreața individualismului, vehiculul ultimei despărțiri: moartea. Ceea ce face ca ipostasul

biologic să fie tragic nu este faptul că din pricina lui omul nu este o persoană, ci mai degrabă că prin el omul încercă să fie o persoană și nu-și atinge țelul: păcatul este exact acest eșec al cărui privilegiu tragic îl are persoana"[22].

A iubi și a dori – ipostaze ale dorinței

A iubi și a dori sunt înțelesuri concurente. Până la un punct sinonime, se pare totuși că *a dori* presupune *o formă de exclusivitate în plus* (prin urmare și un risc în plus). Sub aspectul dinamicii, dorirea este în mai mare măsură *act*, în vreme ce iubirea este percepută mai ales ca *stare*.

A dori prezintă un avantaj prin concretețea lui lipsită de echivoc. *A dori* presupune o angajare radicală, o stringență în vreme ce pe *a iubi* îl folosim adesea generic ori inadecvat. Putem „iubi" pe cineva *de la distanță* (rudele bunăoară), în vreme ce de dorit îl dorim în permanență *aproape*, cu o tensiune dureroasă, adesea dramatică.

A dori nu ne flatează ipocrizia cucernică, și prin acest fapt este incomod. Știm destul de bine *când* dorim sau nu și *ce* anume. Nu ne putem amăgi așa de ușor cum facem adesea cu „iubirea".

---

[22] Ioannis Zizioulas, *Ființa Ecclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 49.

Să luăm un exemplu: criteriul cel mai pertinent pentru a afla dacă suntem sau nu lăcaş al Sfântului Duh este iubirea de vrăjmaşi (Sf. Siluan). Nu rareori ne este dat a auzi: „Îl iert, da' să nu-l mai văd!", ori grotescul „Îl iert, dar nu-l uit!". Cu totul altă precizie are evaluarea noastră, însă, dacă ştim că nu este suficient să ne iubim vrăjmaşii, ci trebuie mai mult: să-i *dorim* (desigur nu cu dorinţa perversă de a avea partener de perpetuă războire!).

În veacul nostru asfixiat de „erotisme" suntem dispuşi să abordăm dacă nu cu înţelegere, cel puţin cu familiaritate realitatea poftei trupeşti. În schimb, manifestăm adesea infinită reţinere în a ne angaja capacitatea de a dori în relaţiile cu ceilalţi semeni. Din pricina păcatului, această atitudine pare şi este, de regulă, absolut legitimă. Întâlnim la tot pasul oameni de care trebuie să ne apropiem cu extremă prudenţă. În unele momente, avem chiar senzaţia că aceştia reprezintă majoritatea...

Totuşi, chiar dacă „din pricina păcatului, iubirea multora se va răci", *dorirea aproapelui* nu încetează să fie martor nemincinos al propriei noastre sporiri duhovniceşti. O putem privi ca treaptă premergătoare a iubirii faţă de aproapele, în orice caz însufleţindu-ne prin concreteţea ei să facem faptele concrete ale iubirii. Nu trebuie să uităm aşadar că există şi moduri de a dori întru totul fericite: prietenia (cea dintre David şi Ionatan, cea dintre Sf. Ioan Gură de Aur şi Sf. Apostol Pavel), paternitatea şi filiaţia duhovnicească şi chiar civismul, la cotele sale cele mai înalte (cazurile de jertfire de sine pentru binele comunităţii). Prin natura ei, dorinţa nu poate fi „aseptică" şi nici comodă. Ea presupune un risc, pe care însă nu avem cum să nu ni-l asumăm, cel puţin nu fără ca viaţa noastră să fie sărăcită în conţinutul ei cel mai autentic.

Toate aceste ipostaze ale doririi aproapelui ce reuşesc să depăşească barierele straşnice ale iubirii de sine sunt *germeni ai modului de existenţă extatic*, de care au parte cei mântuiţi, în Împărăţie.

Atunci când spunem: *responsabilitate* şi *grijă faţă de aproapele* le plasăm adesea într-un context mai degrabă juridic. Trebuie să fiu responsabil faţă de celălalt, pentru ca şi celălalt să fie responsabil faţă de mine, cu alte cuvinte pentru ca să nu am de tras necazuri de pe urma lui. Trebuie „să am grijă de el", pentru ca şi el să aibă la rândul lui grijă de mine. Iată în rezumat structura *contractului social*.

Aduse în spaţiul iubirii, responsabilitatea şi grija faţă de aproapele dobândesc un comportament aparte. Perspectiva se inversează: ceea ce era înainte constrângere şi calcul devine în iubire *expresia cea mai firească a unui mod de a fi*.

Să punctăm, în final, traseul dorinţei, în două situaţii distincte: actul trupesc *în afara* iubirii, respectiv *în* iubire. În primul caz, omul este atent la *ceea ce poate să obţină*, în cel de al doilea la *ceea poate să dăruiască*.

Există evident o pervertire ce nu are nimic de-a face cu logica dăruirii: pretenţia orgolioasă de a-l „satisface" pe celălalt. Aceasta însă nu *de dragul* celuilalt, ci pentru ca propria imagine de sine să nu aibă de suferit. Nu *celălalt* îl interesează pe cel ce nu iubeşte, ci ceea ce poate să obţină pentru sine. Dorirea lui în expansiune către *ale* celuilalt eşuează invariabil în sine însuşi. În sensul acesta, sexul în afara iubirii este de fiecare dată, mai mult sau mai puţin, *autoerotic*.

Sexualitatea în câmpul iubirii

Marca specifică a iubirii este interesul faţă de celălalt. Iată câteva mutaţii pe care sexualitatea le suferă în câmpul iubirii:

- în iubire, actul sexual îmbogăţeşte orizontul existenţial al partenerilor, cei doi nu se simt doar satisfăcuţi, ci *împliniţi*;
- în iubire, sexualitatea răspunde pentru prima dată *exigenţei fidelităţii*;
- iubirea aduce prima o anume evidenţă a duratei, în sensul că este de neconceput ca o „ofertă" mai atractivă să o poată înlocui vreodată pe cea prezentă.

Deşi actul sexual rămâne un loc predilect al întâlnirii celor doi, în mod paradoxal accentul relaţiei nu cade totuşi pe sex.

Ceea ce numim îndeobşte „o mare iubire" nu îi este dată oricui. Principalul motiv este acela că în vreme ce foarte mulţi declară că o doresc, în realitate foarte puţini se arată dispuşi să îi satisfacă exigenţele.

Omul doreşte rareori persoana altui om, întrucât se doreşte de regulă pe sine însuşi. Universul său e saturat de propriul *ego*. Dacă reuşeşte totuşi să depăşească, în iubire, bariera egoismului, clipa aceea devine pentru el un moment privilegiat. O ocazie unică de a afla – existenţial! – câteva lucruri elementare cu privire la sine însuşi şi la lumea în care trăieşte.

Unirea dintre parteneri deschide celor doi indivizi perspectiva fabuloasă a *existenţei personale*. Cei doi descoperă în, prin şi dincolo de relaţia lor o altă unire, un fel de *solidaritate* profundă cu întreg universul creat. Se simt *solidari cu lumea* şi, într-un anume sens, *responsabili faţă de ea*[23].

Competenţele iubirii omeneşti se rezumă, din păcate, la acest tip de experienţă.

Chiar dacă oferă întotdeauna – paradoxal – mai mult şi mereu altceva decât putem concepe, actul trupesc rămâne în permanenţă *incongruent* cu nevoile şi aşteptările noastre intime. Cel mai greu

---

[23] Dacă vor alege să-şi trăiască iubirea „în Hristos şi în Biserică", vor afla că temeiul acestei intuiţii este tocmai investitura regală/împărătească a cuplului, primită prin Sfânta Taină a Cununiei.

va fi să acceptăm lăuntric această realitate[24] pe care experienţa o face de fiecare dată accesibilă.

Oricât de aparent totală ar fi împlinirea, oricât de copleşitor de bogate voluptăţile, rămân întotdeauna mici intervale care nu izbutesc să acopere *fără rest* dorinţa.

Consumarea iubirii conduce, cu timpul, în preajma *limitelor* pasiunii, ceea ce contrazice orizontul intim de aşteptări, întrucât *dorinţa nu recunoaşte şi nu poate să accepte limita.*

Intuirea izvorului transcendent al iubirii nu e totuna cu *ancorarea* în el. În absenţa instanţei dumnezeieşti care să o gireze în *mod organic,* iubirea se arată extrem de fragilă, expusă unor mari primejdii. Ca o floare crescută pe un teren străbătut în permanenţă de buldozere. Cu timpul, o dată cu instalarea inevitabilă a stereotipiilor, egoismul se insinuează din ce în ce mai coroziv.

Căderea din iubire este o taină abisală, ca şi iubirea însăşi. Aflat singur în faţa tainei răului, omul are relativ puţini sorţi de izbândă. Dovadă rarisimele exemple de iubire autentică şi statornică. Presupunând chiar că a supravieţuit asalturilor răutăţii, omul rămâne în continuare sub stăpânirea determinărilor naturale („sub vremi") şi singur nu izbuteşte să se ridice până la izvorul transcendent al iubirii.

---

[24] E alt mod de a spune: „Sexul nu aduce fericirea", în acord cu exclamaţia orientală: *Neti! Neti!* – „Nici asta! Nici asta!".

Acesta este *momentul ascetic* al abordării sexualităţii. „Motorul de căutare" va fi de aici înainte binomul satisfacţie/împlinire, latura statică respectiv dinamică a unei aceleiaşi realităţi.

La început, nota dominantă este împlinirea. Aceasta datorită unei dinamici extraordinare a relaţiei. O efervescenţă şi o expansivitate a dorinţei face ca fiecare să avanseze adânc pe teritoriul celuilalt, înglobându-l în sine. Un sine comun al celor doi, un singur trup[25].

„Începutul" nu ne îngăduie să distingem prea bine între o iubire *în* şi o iubire *în afara* Bisericii. După traversarea „începutului" însă, în cele mai multe cazuri, le putem deosebi relativ uşor.

În Hristos şi în Biserică

Ar fi greşit să credem că în Hristos şi în Biserică iubirea şi sexualitatea ar beneficia doar de o serie de reglementări cu finalitate morală şi socială. Pe de altă parte, ar fi riscant să ne aventurăm într-o valorizare „mistică" a sexualităţii (cu apropieri tantrice).

---

[25] Pentru mulţi această scurtă perioadă de „graţie erotică" se constituie într-un soi de „reper absolut" (idol!), urmărit de-a lungul unor multiple relaţii. Ca şi cum, căutând „pantoful ideal", ar proba pe rând, dacă s-ar putea, toţi pantofii din magazin! După care, evident, majoritatea ies afară desculţi...

Atunci când vorbeşte despre rostul căsătoriei, Sfântul Ioan Gură de Aur stabileşte o ierarhie a priorităţilor în fruntea căreia nu se mai află naşterea pruncilor, ca în tradiţia iuadică. Alte două scopuri devansează naşterea: *buna înţelegere între soţi* şi *ferirea de desfrânare*.

Prin urmare, principala grijă a Bisericii, în privinţa căsătoriei, o constituie binele soţilor şi întărirea lor în faţa răului. Urmează apoi grija pentru naşterea pruncilor, integrarea lor în familie şi Biserică etc.

De regulă, apropierea acestor două noţiuni – Biserica şi iubirea dintre bărbat şi femeie – creează omului contemporan o anume rezervă. Se consideră, îndeobşte, că rodul acestei apropieri nu poate fi altul decât *restricţia* – şi suntem evident reticenţi atunci când o instituţie înclină să ne reglementeze (disciplineze) elanurile intime şi „libertatea de mişcare".

Această percepţie este rezultatul pervers al unei influenţe culturale de sorginte apuseană. Într-adevar, Biserica Apusului a promovat într-un moment nefericit al istoriei sale un discurs centrat pe un moralism „castrator" (nu fără incidenţa – voalată – a celibatului sacerdotal).

Biserica Răsăritului, Ortodoxia, păstrează o cu totul altă atmosferă, pe care o desluşim cel mai bine în rânduiala Tainei Cununiei: un soi de veselie care biruie solemnitatea fără să o contrazică, printr-

o copleşitoare forţă lăuntrică, prin descătuşarea bucuriei şi a vieţii[26].

Temeiul evanghelic al acestei veselii îl aflăm în descrierea evenimentului petrecut la Cana Galileii. Nuntaşul atipic, însoţit de Maica Sa Fecioară şi de ucenici, Îşi face aici începutul minunilor. Nu este vorba de o predică, nici de o vindecare ori de altceva de genul acesta, ci de un fapt cu totul şi cu totul „scandalos": preface în vin o mare cantitate de apă. În *vinul cel bun*. Şi aceasta după ce nuntaşii „luaseră la bord" suficient încât să „usuce" în întregime resursele modeste ale petrecerii...

Prima minune a Ziditorului întrupat: Îşi îmbată cu „vin bun" făptura amărâtă, îi umple inima de bucurie şi de sens. „Acest început al minunilor l-a făcut Iisus în Cana Galileii şi Şi-a arătat slava Sa; şi au crezut într-Însul ucenicii Săi" (Ioan 2, 11).

Prefacerea apei în vin n-ar fi fost însă cu putinţă dacă slujitorii nu ar fi umplut, în prealabil, cele şase vase de piatră de care pomeneşte Evanghelia. „Orice vă va spune El, faceţi!" (Ioan 2, 5), le-a zis acelora Sfânta Lui Maică. Au făcut, şi au căpătat. Iată, aşadar, *miza ascultării*.

Acest început al minunilor, nu întâmplător săvârşit la o nuntă, sugerează *primordialitatea* tainei iubirii, pe care Mântuitorul Hristos o preface în Taină a Bisericii.

---

[26] Blagosloveniile sunt *grase*; mirii poartă cununi; preotul dansează împreună cu ei în mijlocul bisericii.

Taina Cununiei

Sensul şi conţinutul Tainei Cununiei îl constituie parteneriatul dintre Dumnezeu şi cei doi care se iubesc. Pentru ca acest parteneriat să fie posibil, pentru ca Dumnezeu să prefacă în vin apa iubirii omeneşti, este nevoie ca bărbatul şi femeia să asculte în prealabil Cuvântul Domnului. Moment dificil.

Percepem adesea Biserica drept o instituţie de pe urma căreia putem profita (sau nu) de o serie de beneficii adiţionale. Aceasta este perspectiva „consumistă", pe cât de comodă, pe atât de falsă.

În realitate, Cuvântul lui Dumnezeu, Care sălăşluieşte în Biserică, nu face altceva decât să ne *informeze*. Cu privire la noi înşine, la viaţa noastră şi la sensul ei. Pe acest pământ şi dincolo de el, în veşnicie. Ne informează, întrucât ştie, El fiind Cel ce ne-a creat. Mai mult, nu doar ne informează, ci *ne invită să alegem* parteneriatul Său veşnic, iubirea Lui „care nu se trece".

A asculta cuvântul acesta păstrat în învăţăturile Bisericii este totuna cu a respecta specificaţiile din „cartea tehnică a Facerii omului": *cum* suntem făcuţi şi *ce să facem ca să ne fie bine* şi *să nu ne fie rău*.

„Opţiunea este momentul ontologic al persoanei", spune un teolog contemporan. Cei care iau în serios învăţătura Bisericii au şansa de a-şi ancora

viaţa în destinaţia ei autentică, în sensul ei originar. Este *primul pas*, semnul mărturisit al faptului că omul acceptă invitaţia negrăită a Dumnezeului său.

Taina bisericească a cununiei presupune ca acest prim pas să fi fost făcut.

Dacă au ales să trăiască în conformitate cu propria lor natură şi să nu-şi facă rău în mod flagrant prin păcat, atunci Dumnezeu se angajează să participe activ la binele celor doi. Nu doar în calitate de partener însă, ci şi în aceea de *miez al relaţiei*. Iniţierea în acest parteneriat constituie fondul Tainei. Iar modul specific în care Dumnezeu înţelege să-Şi onoreze angajamentul şi totodată să Îşi manifeste dragostea este *harul* Său, energia Sa necreată, care pătrunde în miezul existenţei celor doi, producând o serie de mutaţii deopotrivă benefice şi perceptibile.

Uscăciunea duhovnicească a multor contemporani se explică prin refuzul de a face primul pas, respectiv de a lua în serios învăţătura Bisericii. *Din punct de vedere tehnic*, o majoritate a celor care se declară creştini se situează de fapt în afara Bisericii. O masă uriaşă de simpatizanţi, care *refuză* totuşi să intre înăuntru. Dumnezeu aşteaptă, gata să ofere harul, însă nu forţează alegerea omului.

Din acest motiv, multora li se va părea probabil idealizat acest parteneriat dintre om şi Dumnezeul, în taina iubirii. Pentru cunoscători, însă, el ţine de resorturile intime ale vieţii de zi cu zi.

Între cei nedecişi să facă primul pas spre credinţă şi cei care fără prea mare tragere de inimă hotărăsc totuşi să-l facă, există o graniţă destul de flexibilă. Sunt momente în care aceştia se întâlnesc cu harul, consimţind sau nu să fie „vânaţi" de către Hristos, şi iarăşi sunt momente în care cei credincioşi *cad*, dintre care unii vor să se ridice, iar alţii nu.

Tabloul realităţii cotidiene este fără îndoială cât se poate de complex. Acest fapt nu trebuie totuşi să ne facă să pierdem din vedere *culorile lui fundamentale.*

Dorinţa după partenerul conjugal *versus* dorinţa după Dumnezeu ?

Fapt cunoscut, harul nu acţionează niciodată în chip magic. Înainte de a încerca să scrutăm profunzimile parteneriatului dintre Dumnezeu şi om în taina iubirii conjugale trebuie să remarcăm că el este întâi de toate deosebit de problematic pentru omul contemporan.

Versetele pauline de la I Cor. 7, 32-34 sunt deseori interpretate ca depreciative la adresa căsătoriei în raport cu celibatul. Din fericire, Apostolul ne dă suficiente motive pentru a nu putea să-l suspectăm de unilateralism în această privinţă. Mult mai câştigaţi vom fi, aşadar, dacă vom considera remarcile cu pricina drept exact ceea ce sunt: un

avertisment, făcut cu dumnezeiască luciditate, ce operează chirurgical în chiar miezul „mitologiei conjugale". Prizate superficial, valorile pozitive ale vieţii de cuplu pot să inducă o imagine falsă. Suntem tentaţi mereu să punem între paranteze provocarea radicală pe care aceste valori o conţin. Prin urmare, dacă „cel ce s-a căsătorit se îngrijeşte de cele ale lumii, cum să placă femeii, şi este împărţire ...", două lucruri avem de făcut:

1) verificăm aserţiunea: ne uităm în jurul nostru şi constatăm că în majoritatea cazurilor (nu în toate!) este exact aşa cum spune Apostolul;
2) tragem un semnal de alertă, declanşăm căutarea, până reuşim să desluşim ce anume avem de făcut pentru ca „să nu mai fie împărţire" şi să accedem la turma mică ce alcătuieşte, în această lume, excepţia.

Chestiunea poate fi pusă în termenii gestionării dorinţei: cum să facem ca dorinţa după soţ/soţie şi dorinţa după Dumnezeu să nu fie împărţite, divergente, concurente. Cum să facem ca cea dintâi să fie adusă în câmpul celei din urmă? Două lucruri se cuvine a fi lămurite.

Mai întâi, nu trebuie să ne amăgim că putem face un serviciu iubirii faţă de partener prin împărţirea capacităţii noastre de a dori în două „conturi" net distincte (în fapt, disociate): dorinţa de a

plăcea soţului/soţiei şi aceea de a plăcea lui Dumnezeu. Pericolul nu este, aşa cum s-ar putea bănui, acela de a „lua" din dorirea de Dumnezeu pentru a „pune" în dorirea partenerului, ori invers. Omeneşte vorbind, nici nu suntem capabili de asemenea transferuri.

Riscăm, în schimb, o stare de con-fuzie din care vor ieşi o serie de judecăţi false, atât cu privire la unele dorinţe absolut legitime, cât şi cu privire la unele care sunt doar în aparenţă legitime.

Soluţia este să revenim la definiţia originară a capacităţii de a dori (a erosului areopagitic), respectiv la unitatea originară (şi finală, eshatologică) a dorinţei.

Dacă omul îşi doreşte partenerul de viaţă este pentru că Dumnezeu l-a făcut capabil să dorească. El nu poate să placă într-adevar partenerului fără să placă lui Dumnezeu. Fără Dumnezeu, este cu putinţă ca *ale sale* să placă partenerului, nu însă şi *el însuşi*. Dincolo de precaritatea condiţiei umane şi de realitatea păcatului, cele două registre ale dorinţei sunt în mod fundamental şi pe deplin coerente.

Astfel, în dorinţa după Dumnezeu sălăşluieşte modal dorinţa după soţ/soţie (în felul următor: „Cel ce iubeşte pe Dumnezeu îşi iubeşte şi soţia"). După această primă afirmaţie, pe care o socotim prioritară, putem risca să o formulăm şi pe cea de-a doua, respectiv că în dorinţa după soţ/

soţie (dacă e autentică, nu egoistă) se pot desluşi mugurii dorinţei după Dumnezeu. Această pistă de valorizare a relaţiei conjugale se cere manevrată însă cu mare precauţie, din cauza posibilelor abuzuri la care, slabi cum suntem, mai că ne invită.

Pe cale de consecinţă, apare însă o întrebare mai gravă, chiar dacă adesea nemărturisită: nu cumva „în Hristos şi în Biserică" iubirea dintre bărbat şi femeie îşi vede pusă în pericol intimitatea? Nu cumva prezenţa lui Hristos stânjeneşte? Nu cumva „impietează" asupra detaliilor care fac deliciul vieţii intime? Alternativa este la fel de inacceptabilă: ar fi absolut blasfemiator să afirmăm că această prezenţă ar avea un oarecare efect afrodisiac. Iar dacă eliminăm ambele supoziţii, ne putem întreba pe bună dreptate: în ce fel prezenţa lui Hristos este *efectivă* în perimetrul vieţii conjugale?

Iată-ne în faţa unei capcane logice: pe de o parte suntem cât se poate de dispuşi să acceptăm că binecuvântarea Cununiei, „buna înţelegere sufletească şi trupească", nu se referă doar la aspectul exterior, juridic şi formal al relaţiei dintre soţi; pe de altă parte, în privinţa vieţii sexuale nu putem înţelege care ar fi *natura acestui bine* pe care îl presupune prezenţa lui Hristos în Duhul Său cel Sfânt.

Evident, acest bine nu se rezumă la ceva de genul „să ne dea Dumnezeu sănătate ca să putem face dragoste". Implicaţiile lui sunt infinit mai radicale, anunţând mutaţii de anvergură.

Sfinţirea relaţiei conjugale

„Căsătoria – spune Părintele Dumitru Stăniloae – este în acelaşi timp dragoste şi ajutor, bucurie de celălalt şi răbdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi ce se căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea uneşte uimirea în faţa tainei celuilalt cu răbdarea neputinţelor lui şi ajutorarea lui în ele. [...] Harul dumnezeiesc este cerut pentru ca acei ce se căsătoresc să poată frâna tendinţa spre satisfacerea exclusivă a poftei trupeşti, care coboară pe fiecare dintre cei doi la starea de obiect al egoismului pătimaş al celuilalt, ca să poată înfrâna orice tip de egoism şi infidelitate a unui soţ în raporturile cu celălalt; e cerut pentru întărirea răbdării fiecăruia faţă de insuficienţele celuilalt şi a voinţei de ajutorare a lui, *ca să facă adâncă iubirea lor în Hristos*" (*subl. n.*).[27]

În puţine cuvinte, suntem edificaţi cu privire la conţinutul a ceea ce putem numi sfinţirea relaţiei conjugale – implicit a celei trupeşti: *adâncirea iubirii*. Cugetul sofisticat şi iscoditor al omului contemporan nu poate fi însă pe deplin satisfăcut de tâlcuirea Părintelui Stăniloae. Oricât de justă, ea evită totuşi provocarea majoră, ocoleşte „soluţia de continuitate", refuză cu delicateţe să pună degetul pe rană...

[27] *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 122, 135.

Ce-are a face sfinţenia cu viaţa sexuală? Cum pot fi reconciliate aceste două realităţi? Care este coerenţa lor în perimetrul vieţii în Hristos (care, ştim prea bine, este şi o viaţă *a lui* Hristos)? Altfel spus, poate actul sexual să intre sub incidenţa Duhului Sfânt? Şi dacă da, cum anume şi cu ce urmări?

Ar trebui să începem prin a ne reîmprospăta înţelesul cuvântului *sfinţenie* = „punere deoparte în scopul mântuirii", *consacrare*. Perspectiva este eshatologică: *în* această lume şi *cu datele* acestei lumi suntem chemaţi să operăm o investiţie *în afara* acestei lumi. Consacrăm realităţile lumii pentru a le dobândi, transfigurate, în Împărăţie.

Cu privire la viaţa sexuală, ştim însă că în eshaton ea va fi complet desfiinţată. Poate aşadar să fie sfinţită? Care ar putea fi sensul acestei afirmaţii?

O primă sugestie lămuritoare ne-o oferă Părintele Rafail Noica: „Ortodoxia este firea omului". Pentru a accelera funcţia sintetică a acestei definiţii vom face încă un „pas" logic: *Ortodoxia este însăşi firea lucrurilor*. A *tuturor* lucrurilor, a întregii Creaţii. După cum Hristos este numit în cântările bisericeşti „Adevărul lucrurilor".

Miza acestor formulări e următoarea: Hristos şi Biserica nu sunt conţinuturi *incluse în*, ori *adăugate* realităţii, ci constituie *însăşi realitatea*, nucleul ei pragmatic, obiectiv, concret. „Ştiinţific", am

putea spune, dacă ştiinţa ar fi ea însăşi mai ştiinţifică şi nu ar tolera în preajma ei o întreagă faună de credinţe arbitrare.

Un asemenea Dumnezeu, Care constituie însuşi principiul realităţii[28] şi Adevărul tuturor lucrurilor, nu poate avea cu propria Creaţie decât cele mai *fireşti* raporturi cu putinţă. Cu alte cuvinte, intenţia lui este explicită în posibilitatea cu care a înzestrat (programat) fiecare din existenţe, în speţă firea omenească. Faptul că aceasta este avariată în urma păcatului nu înseamnă că a încetat să poarte pecetea Chipului divin, raţiunea ei intrinsecă de a fi.

Aşa stând lucrurile, este de aşteptat ca Dumnezeul cel atotţiitor (Pantocrator) să contribuie în primul şi în primul rând la *împlinirea rosturilor fireşti ale lucrurilor*, a raţiunilor pentru care au fost făcute. În limbaj teologic, această activitate a lui Dumnezeu poartă numele de *pronie*. Pentru cuplul creştin implicaţiile sunt imediate. Parteneriatul divin – repet, doar în măsura în care este dorit şi acceptat – va conduce la *realizarea deplină a posibilităţilor relaţiei de cuplu*. Nu se insistă suficient asupra acestui aspect foarte smerit, foarte puţin spectaculos. Dumnezeu îi ajută pe cei doi să descopere toate resursele relaţiei conjugale, în ampla, semnificativa, suculenta lor anvergură. Tot ceea ce viaţa de cuplu poate să le ofere celor doi, tot ceea ce intenţia

[28] Semnificatul, Căruia realitatea Îi este semnificant, Cel la Care se referă realitatea însăşi.

divină a menit oamenilor atunci când i-a „echipat" pentru viaţa de cuplu.

Este un adevăr jenant pentru cei mai mulţi dintre contemporanii noştri: experienţa relaţiei de cuplu trăită în afara Bisericii, oricât de dezinvoltă şi de saturată cantitativ ar fi, rămâne una incompletă. Mai mult, în majoritatea cazurilor este o experienţă defectă, din motive pe care le-am amintit anterior, dar pe care nu strică să le reîmprospătăm.

Este vorba de *presiunea teribilă a răului*, care va tinde să pervertească şi să blocheze nu numai parametrii funcţionali ai unirii conjugale, ci mai ales misterul radical, de care aceşti parametri, în ultimă analiză, depind, lipsindu-i astfel pe cei doi de profitul fabulos pe care relaţia conjugală îl poate aduce dacă este trăită aşa cum se cuvine, aşa cum figurează ea în proiectul divin.

În concluzie: Dumnezeu este Cel ce face posibilă unirea conjugală şi, mai mult, Cel ce o susţine activ în vederea unui anumit scop. Harul Său, prin urmare, nu are un efect castrator, dar nici unul afrodisiac. El nu inhibă relaţia trupească, nici nu îi exaltă parametrii cantitativi, ci *o sfinţeşte*, o asimilează în metabolismul ecclesial.

Dacă am reuşit să eliminăm suspiciunea adânc înrădăcinată şi producătoare de mari frustrări a unui Dumnezeu castrator, ce Îşi propune să ne transforme pe toţi, *volens-nolens*, într-o specie intermediară de îngeri, izbutim atunci un prim şi dificil pas către înţelegerea şi asumarea Tradiţiei.

Rânduielile şi canoanele bisericeşti oferă asupra vieţii de familie o imagine intensivă, dar şi panoramică. Sunt evidenţiate în dinamică, succesiunea şi întrepătrunderea lor, etapele biografiei cuplului ce corespund anumitor vârste duhovniceşti. Începutul acestora este iniţierea în Taina Cununiei.

Pentru cineva nefamiliarizat cu textele bisericeşti, slujba Cununiei trebuie că îi apare asemenea unui pedant care în urma unui şpriţ îşi permite licenţe verbale altminteri de nerostit. Prin gura preotului, celor doi le sunt menite toate datele calităţii vieţii, în modul cel mai neaoş, mai puţin protocolar şi „spiritual" cu putinţă: buna înţelegere sufletească şi trupească, sănătatea, veselia împreună, rodnicia, bunul mers al afacerilor. Tocmai „grăsimea" şi suculenţa acestor blagoslovenii constituie materia primă din care cei doi vor distila ulterior produsele rafinate ale sfinţeniei.

Misterul calităţii – asceza conjugală

În domeniul sexualităţii, performanţa şi calitatea reprezintă valori ambigue. Performanţa se atribuie îndeobşte tinereţii, în vreme ce calitatea rămâne privilegiul maturităţii, al îndelungatei experienţe, ambele însă privite ca valori indexale ale unei realităţi închise în sine, opace oricărei semnificaţii transcendente. Performanţa şi calitatea sugerează însă posibilitatea unui *crescendo*, a unei evoluţii, ceea ce exclude din capul locului pe de o parte limitarea în ţarcul determinărilor naturale (nu ne pot oferi nimic cu adevărat nou), iar pe de altă parte consumarea lor tautologică: „Să facem pentru ca să facem". În această perspectivă, Taina creştină a Cununiei atribuie, pentru prima oară în istorie, un sens implicit destinului vieţii conjugale.

După secole de captivitate occidentală a discursului teologic, ne-am obişnuit să asociem asceza şi sexualitatea doar în termenii *restricţiei*. Asceza înseamnă însă cu mult mai mult şi mai altceva decât antipaticul „Nu te apropia, nu atinge, nu gusta!".

Întâi de toate, *askezis*-ul nu este proprietate exclusivă a domeniului spiritualităţii. Orice îndeletnicire omenească are asceza ei (exerciţiul, exersarea, antrenamentul ei). Şi absolut pretutindeni sensul ascezei este unul singur: acela de a ne ajuta să dobândim profesionalizarea, excelenţa, pe scurt: calitatea în acel domeniu[29].

Nu putem accede la calitate fără să exersăm, fără asceză. Două adevăruri semnificative:

[29] Biserica respinge compromisul de tip consumist: facilitatea în dauna calităţii. Dimpotrivă, propune un negoţ al cărui obiectiv unic e calitatea. Similar cu negoţul în vederea dobândirii Împărăţiei şi, în ultimă analiză, identic cu el: cel ce află comoara în ţarină vinde tot şi cumpără ţarina, ca şi cel ce află mărgăritarul ori peştele cel mare.

1) asceza este lipsită de sens fără opțiune prealabilă, definită cât se poate de precis; nu ne putem exersa într-un domeniu care ne este străin[30] – în speță, Tradiția Bisericii;
2) asceza ne ajută să accedem la calitate, dar nu *determină* calitatea, cel puțin nu în domeniile complexe, cu un coeficient ridicat de nedeterminare, cum sunt arta sau dragostea.

Calității actului conjugal i se potrivesc categoriile generale, elementare, legate de calitatea oricărui lucru sau a oricărei experiențe: autenticitatea, frumusețea, bunătatea, gustul, fiabilitatea, eficiența, semnificativitatea. Depinde doar de felul în care izbutim să adecvăm aceste categorii (realităților), astfel încât să nu existe nici conceptualizări neacoperite existențial și nici experiențe incomplet digerate.

Atunci când își dorește să obiectiveze calitatea, standardul lumesc de reușită în ceea ce privește sexualitatea recurge de regulă tot la atribute de ordin cantitativ: intensitate, durată, poziție, număr etc. La acestea se adaugă, pentru uzul unei categorii largi de consumatori, o diversitate de „efecte poetice" (clasice, romantice ori post-moder-

[30] Asceza conjugală creștină contribuie la sporirea calității vieții. Dar a vieții în Hristos și în Biserică! Nu are, așadar, nici un sens să ne referim la ea atât timp cât conduita noastră ne descalifică din postura de creștin.

ne), menite să agrementeze caracterul frust al epicului fiziologic. Este vorba de așa-numitele scenarii/fantezii care, asemenea unor jocuri de lumini, se străduiesc să închegheze ori să amplifice iluzia misterului.

Dacă vom încerca să elaborăm, în replică, un „standard bisericesc" de reușită, suntem siliți să recunoaștem că nu vom izbuti niciodată să o facem în termenii unei fenomenologii secularizate.

Pe măsură însă ce reușim să ne dezmeticim din beția criteriilor inadecvate, rezolvarea începe să se profileze cu o simplitate dezarmantă, de data aceasta la polul teologic al cugetării.

Să recapitulăm, așadar, premizele:

1) *actul trupesc*: semnificația lui primă, o constituie *asemănarea cu extazul personal* (al vieții de dinaintea Căderii precum și al celei din Împărăție);
2) *persoana umană*: proiectată să determine natura, a decăzut în urma păcatului adamic la statulul de individ circumscris naturii; omul cade sub vremi;
3) *natura umană*: (și natura în genere), proiectată să fie determinată de către persoană, se vede lipsită de factorul structurant care este persoana; apare o disfuncție, un blocaj: persoana nu mai face să-i parvină fluxul de informații, de sens, de asemănare, care îi este menit; natura alunecă pe panta entropiei,

ceea ce pentru individ înseamnă moarte, iar pentru univers – sfârşitul istoriei.

Pentru un mare număr de lucruri (apă, aer, hrană, materiale de construcţii), calitatea este sinonimă cu atributul de *a fi natural*. Identitatea dintre calitate şi „a fi natural" (firesc) funcţionează şi în domeniul sexualităţii. Până la un punct însă, după care se blochează: cei doi constată că nu pot să fie pur şi simplu naturali. „Natura" le lasă gustul insuficienţei, ori, ceea ce este acelaşi lucru, au despre natura proprie o noţiune destul de vagă. Motivul este simplu: omul este un „animal artificial", iar natura lui (compusă) este viciată ontologic.

Ajungem astfel la o concluzie paradoxală[31]: pentru a putea fi „natural" omul are nevoie de ceva exterior propriei naturi. Rostul transcendenţei este să îl ajute să fie, dar şi să îi arate *ce înseamnă să fie* natural, care este şi ce resurse are adevărata lui natură.

Aşa cum însă aminteam, natura omului este *dată*, pe de o parte, dar se şi *configurează* în permanenţă, sub imboldul creator al persoanei. În „perioada de miere" a experienţei conjugale insuficienţa naturii nu este resimţită imperios. Funcţiile exploratorii sunt deocamdată pe deplin satisfăcute, repertoriul posibilităţilor nu este încă epuizat. Du-

[31] În acord cu legile fizicii: dinlăuntrul unui sistem închis nu se poate modifica starea de mişcare a sistemului însuşi.

pă această vârstă a conjugalităţii, noutatea încetează să se profileze la orizontul imediat al existenţei. Cei doi vor avea de gestionat această insuficienţă în termenii satisfacţiei (conservare) ori ai unei noi împliniri, de data aceasta anevoioase. Aşa cum vom vedea, Biserica le recomandă pe amândouă.

Dacă în ceea ce priveşte conservarea relaţiei înţelepciunea neîmbisericită izbuteşte să îşi apropie soluţii cât de cât rezonabile (nu însă să le şi aplice, fapt dovedit de cazuistică), noutatea în schimb face obiectul unei neputinţe, al unei fraude de proporţii. Lumea caută cu disperare noutatea în domeniul amoros: zbaterea ei este însă fundamental viciată. Noutatea este căutată acolo unde nu poate fi găsită, în perimetrul entropic al acestei lumi. „Nimic nou sub soare" – spune Solomon; şi cine ar putea pretinde să formuleze o opinie mai pertinentă? Această constatare include în substrat o interogaţie căreia Dumnezeu îi va răspunde la plinirea vremii înfigând în mijlocul istoriei sămânţa noutăţii radicale: Biserica.

Ce este Biserica? Vom răspunde în termenii cei mai tehnici şi mai lipsiţi de echivoc: comunitatea celor care în mod legitim[32] mănâncă şi beau

[32] Legitimitatea se referă pe de o parte la creditul acordat Persoanei şi cuvintelor lui Hristos, iar pe de altă parte conduitei minimale care ne recomandă în postura de ucenici şi prieteni ai Săi.

Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, ori sunt pe cale să o facă, în cele două ipostaze – neiniţiaţii (catehumenii) sau cei căzuţi, care fac un efort de reabilitare (energumenii).

Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut Trup. Materia Trupului Său este aceeaşi cu materia trupurilor noastre, cu o singură şi notabilă diferenţă: *modul de existenţă*. Articulate în mod diferit, elementele materiei din care suntem făcuţi dau cu totul altceva. Trupul lui Hristos reabilitează astfel sensul materiei: acela de a fi de la Dumnezeu şi către Dumnezeu[33]; o scrisoare de dragoste pe care Dumnezeul cel personal o adresează persoanelor umane[34].

În Trupul euharistic, tripla ipostază a realităţii (substanţă/energie/informaţie) îşi află punctul de maximă convergenţă şi tranzitivitate. Cuvântul se face trup, trupul se încarcă de semnificaţie şi ambele constituie cale de acces la *realitatea lucrurilor*, singura în măsură să conducă la Dumnezeul cel viu. Iată aşadar izvorul noutăţii în viaţa de cuplu. Al adevăratei noutăţi, al noutăţii celei nemincinoase.

[33] Surprinzătoare conivenţă cu fizica actuală, care nu mai prideşte să se uimească de natura informaţională (textuală) a materiei.

[34] „Ale tale dintru ale Tale, Ţie aducem de toate şi pentru toate" reflectă liturgic sensul lucrurilor materiale, miza, menirea lor unică: relaţia.

Aspectul cel mai scandalos (pentru fariseismul mic-burghez) este acela că în Hristos sexualitatea încetează să fie un domeniu autonom al vieţii private[35]. Ea nu este lăsată la uşa Bisericii – dimpotrivă, este invitată înăuntru, unde cei doi sunt chemaţi să îi evalueze în permanenţă resursele şi finalităţile.

Dacă fenomenologia ascezei monahale beneficiază de o vastă literatură, nu acelaşi lucru se poate spune cu privire la ceea ce am putea numi *asceza conjugală*.

Din capul locului trebuie spus că practic nu există două asceze creştine, ci una singură. Atributul de „monahală", respectiv „conjugală", se referă la modul specific în care este trăit creştinismul în cele două ipostaze majoritare, monahismul şi căsătoria. Sexualitatea nu face aşadar obiectul unei „tehnologii mistice" (de gen taoist ori tantric) care să aducă prin ea însăşi „beneficii duhovniceşti".

Tema principală a ascezei creştine este, în ciuda aparenţelor, foarte puţin spectaculoasă: cum să facem pentru a ne putea împărtăşi în chip legitim cu Sfintele Taine. Altfel spus: cum să ne abţinem de la păcatele opritoare, cele „de moarte". Pentru un „observator străin" neîmbisericit, chestiunea nu ridică nici un fel de probleme: un conformism minimal şi nimic mai mult. Cel aflat „în te-

[35] În rând cu celelalte „vieţi": profesională, intelectuală, familială etc.

ren" cunoaşte însă pe propria piele gustul acestei căi, „farmecul ei experimental". Oricât de simplu ar părea (şi vom vedea că nu este deloc atât de simplu), pentru a împlini aceste exigenţe minimale ni se cere un efort asiduu.

La rândul lor, *roadele* ascezei sunt aceleaşi pentru toţi creştinii, deşi în moduri şi proporţii diferite. Altoiţi pe Trupul lui Hristos, creştinii îşi conectează existenţa la *izvorul noutăţii radicale.* Mai mult, al acelei noutăţi mult aşteptate, dorite şi urmărite în sinea cea mai lăuntrică a fiecăruia. Viaţa lor se schimbă de la o zi la alta, „din slavă în slavă", după Chipul Celui mâncat şi băut la fiecare cină euharistică. Exceptând perioada intensă a convertirii care dizlocă omul cel vechi prin mişcări de anvergură, schimbările ulterioare sunt discrete. Datorită infuziei de capital ceresc, fiecare dintre soţi izbuteşte pe zi ce trece să fie acelaşi *şi totuşi altul,* luişi, dar şi partenerului de viaţă[36].

Aceasta nu este o alienare a naturii umane. Prin Împărtăşanie nu suntem invadaţi de o prezenţă extraterestră. Dimpotrivă, pe zi ce trece suntem conduşi să fim *în mai mare măsura noi înşine* într-o anvergură a propriei identităţi absolut de neimaginat înainte de convertire. Iubirea şi dorinţa

[36] Perspectiva poate părea excesiv de optimistă. Dacă utilizez o schiţă cu linii îngroşate este pentru a închega o imagine de ansamblu, căreia fluctuaţiile şi inconsecvenţele inerente luptei ascetice nu vor mai izbuti să-i deturneze sensul.

faţă de celălalt capătă astfel un câmp infinit de expresie şi investigare[37].

Creşterea, rotunjirea, împlinirea propriei identităţi a creştinului (persoana şi natura) nu se realizează totuşi prin *aporturi străine,* ci prin înlăturarea blocajelor, a diformităţilor şi neorânduielilor proprii naturii căzute. În spaţiul vieţii trupeşti, această creştere se reflectă printr-un, cel mai adesea, îndelungat proces de destructurare a poftei trupeşti.

Deconstrucţia poftei trupeşti

Celui care a încercat să o pătrundă analitic, realitatea poftei trupeşti îi apare asemenea unui ghem hiperdens, ne-decompozabil, refractar oricăror pretenţii ale raţionalităţii discursive. Atunci când se instalează, ea nu stă la discuţii: îşi revendică brutal prioritatea ontologică în faţa ipocrit-şubredelor noastre structuri cognitive ori axiologice.

Iar dacă primeşte să se retragă – provizoriu –, o face pentru a da satisfacţie suratelor aflate în imediata vecinătate la baza piramidei necesităţilor: nevoia de securitate, de adaptare, de integrare în corpul societal.

[37] Nu ne săturăm, nu ne plictisim de celălalt. Dimpotrivă, dea lungul timpului apar în permanenţă spaţii inedite care ne invită să le cutreierăm împreună.

Întrucât urmăreşte să *tămăduiască* şi nu pur şi simplu să o justifice, perspectiva teologică este singura în măsură să ne furnizeze informaţii cu privire la alcătuirea internă a poftei trupeşti. Asemenea metodelor moderne de investigare (rezonanţa magnetică), ochiul teologic va desluşi în cuprinsul ei un *nucleu ontologic* (determinarea genitală) înveşmântat într-un vast şi sofisticat repertoriu *cultural*, în sensul cel mai larg al termenului.

Determinarea genitală este una dintre peceţile Căderii, pe care numai moartea şi învierea în Hristos o vor putea şterge definitiv. Ea îşi păstrează rareori caracterul ingenuu[38].

Aşa cum o cunoaştem din experienţa cotidiană, genitalitatea se îmbracă, aglutinează în jurul ei o întreagă urzeală de scenarii în care se prind resursele trupeşti şi sufleteşti. Dacă nu sunt fixate ferm pe orbita unei alte intenţionalităţi, capacitatea de a dori, energia, atenţia, interesul, imaginaţia cad rând pe rând în mreaja poftei, care le impune *regimul ei propriu*. Sexul devine astfel locul geometric al unor uriaşe *resurse captive*. Ca un burete, alcătuit din semnificaţii, sugestii şi referinţe sexuale. Nu avem de făcut altceva decât să strângem uşor acest burete, să îi tundem ramificaţiile capilare şi viaţa

[38] Un exemplu de ingenuitate sexuală este Enkidu din epopeea lui Ghilgameş. Acesta vieţuia singur, în buna tovărăşie a animalelor sălbatice, care l-au părăsit îngrozite după o primă noapte petrecută de acesta în compania unei „fiice a plăcerii".

noastră va fi pe dată inundată de un izvor de prospeţime.

Deconstrucţia poftei trupeşti nu este aşadar sinonimă cu *anihilarea sexualităţii*, un fel de castrare progresivă. Are loc mai degrabă o degajare şi reinvestire a resurselor, o renovare a sistemului gravitaţional intern al personalităţii. Zonele de interes, de intensitate ale vieţii cotidiene sunt translatate în regiştrii mai subţiri, mai *inaparenţi* ai experienţei. Aceştia nu au însă nimic de a face cu „emoţiile profunde", vecine cu „înalta intelecţie", în accepţiunea ceţoasă ce le-o atribuie paradigma *new-age*. Nu sunt zonele „psihismului abisal", în tot cazul nu cele frecventate în maniera tantrică ori psihanalitică.

În primul rând, se urmăreşte schimbarea *de facto* a *traseului* dorinţei: din registrul egoist al corporalităţii fiziologice în cel al relaţiei personale, mai întâi. Apoi, în perspectiva unei corporalităţi bisericeşti. Din „vreau pentru trupul meu" către „vreau pentru tine". Apoi „te vreau pentru Biserică", ceea ce este sinonim cu „te vreau pentru veşnicie", de data aceasta însă nu doar ca *figură de stil*, ci în înţelesul cel mai obiectiv, mai concret, mai pragmatic cu putinţă.

Privit ca *umbră* şi *chip* (dar şi piatră de poticnire) al extazului personal, extazul trupesc îşi pierde aura de idol atotputernic al vieţii intime. Prin forţa Tainei, el se aşază, mai mult sau mai puţin cuminte în câmpul unei motivaţii *şi mai elementare*,

care interpelează misterul existenței de o manieră și mai incisivă: dorul făpturii după Creatorul ei. Două sunt implicațiile fenomenologice asupra cărora vom îndrăzni să stăruim: tandrețea și despătimirea.

Tandrețea

Simplificând lucrurile, principalele energii care suflă în pânzele sexualității omenești sunt forța elementară a instinctului și efervescența sentimentelor.

La acestea două, cei mai mulți dintre noi s-ar grăbi să adauge o a treia: iubirea. Totuși, raporturile dintre iubire și sexualitate sunt mai puțin elucidate și mai paradoxale decât ar putea să pară la o primă lectură.

Mai întâi, este știut că iubirea dintre bărbat și femeie se poate foarte bine dispensa de sexualitate. *O face rareaori însă,* în speranța că prin sexualitate va putea să dăruiască și să primească mai mult. Constată apoi - *post factum* - că a primit și dăruit într-adevăr mult, dar, ca să spunem așa, *nimic în plus.* Mult, în ceea ce privește resorturile („musculatura") vieții și a existenței naturale. Nimic esențial însă, în raport cu faptul metafizic și metapsihic al iubirii. Ceea ce rămâne de aici înainte este exigența categorică a fidelității, împreuna-gestionare a „pătimirii sexuale", și căutarea anxioasă a sensului tuturor acestora.

Creștinul are însă șansa fabuloasă ca existența sa să fie temeluită în Dumnezeu, în Iubirea însăși. Chiar dacă nu demarează în viața de cuplu cu alonja unei mari iubiri, el îi cultivă totuși premisele în primul rând prin faptul că nu o confundă nici cu genitalitatea, nici cu sentimetele aferente.

Creștinul păstrează tăcerea în acel spațiu al relației pe care romanticul se înghesuie să-l decoreze cu artefactele sale sentimentale. Rezultatul? Romanticul a consumat experiența și a părăsit demult camera bazarului sentimental, iar creștinul abia începe să întrezărească vlăstarul iubirii, care crește fără știrea lui, asemenea vrejului lui Iona. În vreme ce prin mila lui Dumnezeu buna înțelegere sufletească și trupească se petrec, au loc (funcționează, cu alte cuvinte), *mai mult*-ul și *altceva*-ul îi vin de acolo de unde se aștepta mai puțin: o nouă specie de iubire își face apariția, pe acel tărâm al inimii pe care înțelegerea profundă a propriei persoane și a rosturilor lumii l-au deștelenit în prealabil: Tandrețea.

Și iată cum, acolo unde s-ar părea că este patria tihnei și a deliciilor conjugalității[39], o nouă stihie intră delicat, dar ferm, în scenă. Ivită din suferință și smerenie, puțină la faptură, cu hainele

[39] Legitime ambele, cu condiția să nu aducă după sine suficiența.

rupte şi prăfuite, această stăpână întoarsă după o lungă călătorie ridică brusc forţa cognitivă a unirii conjugale la cote absolut bulversante. Până acolo încât este cu putinţă ca, la un moment dat, aceasta să se degajeze de constrângerea literei sexualităţii şi să funcţioneze *în alb*.

Tandreţea este un cuvânt asupra căruia trebuie să ne aplecăm cu foarte mare atenţie dintr-un motiv precis: îşi păstrează neştirbit proprietatea. Dumnezeu a păstrat cuvântul acesta în chip miraculos, ca pe cei şapte tineri din Efes, pentru a da mărturie la acest sfârşit al veacurilor de halul în care am ajuns să-i dezintegrăm semantic suratele (iubire şi dragoste).

Tandreţea este o specie a iubirii şi a dorinţei care transcende orice determinare, de orice natură ar fi ea.

Întâi de toate, este perfect gratuită. Se livrează „solar" şi este capabilă să străbată neîntinată conţinuturile cele mai dense şi mai opace ale universului creat, precipitatele nemerniciei, ale prostiei şi ale cruzimii omeneşti. Singură poate fi făcută responsabilă de acele cuvinte înfricoşate şi de neînţeles ale Mântuitorului: „Părinte, iartă-i, că nu ştiu ce fac!".

Cum se justifică apariţia tandreţei în perimetrul conjugalităţii îmbisericite? Răspunsul este cât se poate de simplu: tandreţea este chiar *sensul iubirii conjugale*. Această frază poate provoca unora o

contracţie abdominală, altora cel mult un zâmbet condescendent. Cunoscătorii însă vor desluşi pe dată provocarea majoră ce o conţine.

Atunci când nu o confundăm – inocent ori interesat – cu oarecare specie de sentimentalitate, tandreţea incomodează la culme sexualitatea comună. *O răstigneşte.*

Nu trebuie înţeles că sexualităţii *nu-i prieşte* să fie răstignită, ci mai degrabă că întreaga afacere nu relaxează, ci scoate din ţâţâni obişnuinţele domestice.

Proprie sexualităţii este imaginea conchistadorului care avansează pe *terra incognita* călare pe un armăsar, îmbrăcat în armură şi înarmat până în dinţi, ori, în etapa următoare, aşezat la umbră pe terasa luxosului palat conjugal, fiind *servit* cu acele bunătăţi asupra cărora se simte pe veci stăpân şi proprietar. Imaginii conchistadorului, tandreţea îi opune *icoana apostolului* care umblă din cetate în cetate nici traistă şi nici toiag purtând, ci tuturor vestind, retrăgându-se la nevoie cu discreţie şi scuturându-şi tălpile atunci când nu este dorit şi recunoscut.

Cum pot vieţui aşadar aceştia doi, conchistadorul şi apostolul, în perimetrul împărătesc al unirii conjugale? Dacă nu putem obiectiva fericita beţie lucidă a iubirii, structura determinării sexuale parcurge în schimb o serie de mutaţii care ies la iveală (evident cu discreţie), mărturisind sporirea

duhovnicească a celor doi. Pe măsură ce poftei trupeşti îi sunt smulse rând pe rând măştile idolatre, acestea capătă, pe zi ce trece, un caracter benign, fiind pusă la locul ei, pe care i l-a hărăzit Dumnezeu. „Conchistadorul" îngenunchează înaintea „apostolului". Nu se transformă însă în soldăţel de plumb pe care cucernicia mireană îl aşază în debara ori pe policioară. Sexualitatea conjugală nu este doar legitimă, ci şi necesară în marea majoritate a cazurilor. Cel puţin atâta timp cât soţii se află *pe cale*. Ea este martor incomod al propriei imagini de sine şi leac al unui neam întreg de beteşuguri şi derive ale evlaviei (cum ar fi trufia ori împietrirea, pe care abstinenţa înclină mai degrabă să le împuternicească).

În retortele intestine ale tainei conjugale are loc un proces alchimic. *Pofta* se smereşte în faţa tandreţei, iar aceasta din urmă învăluie pofta cu un aer protector, *nemailăsând loc satanei!* Ambele au de câştigat din această îngemănare: pofta îşi află în sfârşit hrana care să-i ţină de saţ, sensul şi împlinirea, iar iubirea extrage în permanenţă din ghemul ontologic al poftei materie primă pentru zidirea făpturii celei noi.

Concreteţea poftei indică în permanenţă *cât de concretă trebuie să fie relaţia cu Dumnezeu.* Pe măsură ce se oferă mai adânc circuitului rugăciunii (*network* dumnezeiesc – „noi înşine şi unii pe alţii"), cei doi devin actanţi într-un *mister al tranzitivităţii*

valorilor. Frumuseţea şi binele pe care fiecare le caută şi le întâmpină în îmbrăţişarea partenerului se arată ca având izvorul într-o realitate situată dincolo de partener. Cu alte cuvinte, valorile circulă, nu sunt stocate în făptura partenerului. Moment de o importanţă covârşitoare: iubirea zboară ca o pasăre din colivia posesivităţii egoiste a *egoismului în doi* – redutabilă formă de idolatrie. Se *universalizează,* devine solară, „a toată lumea" şi „pentru toată lumea".

Acest fapt nu anulează *caracterul exclusiv* al relaţiei conjugale, unicitatea ei absolută. Aşa cum spunea Părintele Stăniloae, prin iubirea reciprocă cele două persoane îşi descoperă o valoare şi o frumuseţe *pe care altfel n-ar fi putut-o descoperi.* Mai mult, descoperă toate acestea într-un *mod unic,* modul în care persoana celuilalt „redactează" această frumuseţe şi acest bine.

„Dacă stau faţă în faţă cu un om, ca Tu al meu, dacă-i adresez cuvântul fundamental Eu-Tu, acest om nu este un lucru printre alte lucruri şi nu este alcătuit din lucruri.

Acest om nu este El sau Ea, limitat de un alt Eu sau Ea, adică un punct înscris pe reţeaua universală de timp şi spaţiu [...], ci este Tu şi umple orizontul întreg. Nu pentru că n-ar mai exista nimic în afară de el, ci pentru că *toate celelalte trăiesc în lumina lui*"[40] (*subl. n.*).

---

[40] M. Buber, *op. cit.*, p. 35.

Afirmam ceva mai sus că, atunci când nu o confundăm cu oarecare sentimentalitate, tandreţea incomodează sexualitatea comună, o canalizează în direcţia crucii. Cuvântul crucii însă este sminteală (scandal) pentru iudei (fariseismul mic burghez) şi nebunie (absurditate, nonsens) pentru elini (admiratorii de pe tuşă ai domeniului spiritualităţii). Din nefericire, aceste două categorii (aflate de altfel într-o conivenţă secretă) au dobândit în zilele noastre o pondere fără precedent, având tendinţa, dacă nu să substituie, în tot cazul să „aglomereze" turma cea mică. Şi pentru că aceşti oameni ţin la mare preţ *conceptul* de iubire duhovnicească şi pentru că refuzul crucii a căscat între concept şi realitate o prăpastie cu neputinţă de surmontat, soluţia la îndemână este mimarea tandreţei, *făţărirea* ei.

Atât de mult ne-am deprins a trăi şi a respira atmosfera toxică a minciunii, încât chiar pentru cineva care a apucat cu nădejde coarnele plugului duhovnicesc este greu să desluşească, în noianul sentimentelor şi al „pietăţii" individuale, aurul curat al adevăratei iubiri.

Întrucât iubirea este greu de prins în colimatorul discernământului, Tradiţia Bisericii i-a statornicit un tovarăş pe potrivă: despătimirea. În viziunea Părinţilor, între cele două există o paradoxală relaţie de rudenie; astfel, despătimirea este maică, dar şi fiică a iubirii, cale de acces la iubire, dar şi *criteriu de validare a ei.*

Despătimirea

De multe ori numim *iubire* ceea ce nu este decât rodare a mecanismelor relaţionale. Cea mai răspândită formă de patologie a conjugalităţii este acel consens prin care fiecare îşi trăieşte alături de celălalt propriul egoism – dând iluzia unui „împreună" care de fapt este alăturarea a două monologuri. *Iubire*, în acest caz, se traduce prin „celălalt răspunde nevoilor mele".

Pentru cuplul creştin, deconstrucţia poftei trupeşti presupune nu doar *demitologizarea* ei, ci deopotrivă mutarea centrului de greutate al existenţei, a interesului, a locului unde suntem mai mult şi *de fapt* prezenţi în fluxul existenţei cotidiene. Dinspre poftă, spre relaţie, spre iubire: acest transfer se întinde pe toata durata vieţii, de cele mai multe ori în doze infinitezimale. Principalul este ca el să aibă totuşi loc.

În afară de iubire, despre care am văzut cât de uşor poate fi falsificată, soţii mai au aşadar la îndemână un reper aparent mai prozaic: *gradul de libertate* faţă de pofta trupească.

Evoluţia acestuia nu poate fi cuantificată. În ciuda acestui fapt, ea este evidentă pentru acei creştini care îşi iau în serios opţiunea.

Cu menţiunea că nu poate fi vorba nicidecum de libertate *absolută*, am putea sugera un traseu evolutiv.

De la indefinitul fuzional, aşa cum ni-l imaginăm la cuplul aflat în „perioada de miere", pe cerul relaţiei *se aprind încet-încet luminători* care structurează şi diferenţiază regiştrii experienţei. Disciplina pe care o imprimă „agenda" bisericească îi fereşte pe cei doi de înclinaţia spre abuz, şi prin aceasta conservă datele psiho-somatice (prospeţimea, cheful, „bujorii în obrăjori").

În acelaşi timp, în deplină continuitate (conectare) cu Euharistia, practica rugăciunii şi a meditaţiei devin motivante în sine, pe zi ce trece mai capabile să ne *cucerească* interesul şi dorinţa. Pe măsură ce vieţuirea conjugală primeşte să se integreze în cea ecclesială, satisfacţiile ecclesialităţii, comparate cu cele ale unei conjugalităţi considerate în sine, se dovedesc *satisfacţii ale întregului* în balanţă cu *cele ale părţii*. Doar că, nefiind *condiţionate* în nici un fel, ele trebuie în permanenţă aşteptate, cu trezvia cu care sluga este chemată să îşi aştepte stăpânul în parabola evanghelică. Tocmai în spiritul acestei receptivităţi duhovniceşti, unele cupluri preferă să realoce o parte din resursele aferente actului trupesc. Exerciţiul abstinenţei, necesar şi prescris de către pravilă, se transformă astfel în *negoţ bun*. La aceasta se adaugă parcurgerea vârstelor biologice şi sufleteşti, a căror succesiune sugerează prin ea însăşi sensul sexualităţii.

În acest orizont, libertatea faţă de poftă se profilează în final nu ca incapacitate de a „face

dragoste", ci dimpotrivă, ca o binecuvântată capacitate de a face dragoste *atunci când* şi *dacă* soţii voiesc să o facă. Fără să fie aşadar sub stăpânirea tiranică a poftei, fără să îi pretindă mai mult decât poate ea oferi vieţii omeneşti.

În afara Bisericii (1)

„Că tot cel ce va voi să-şi scape sufletul, îl va pierde." (Mc. 8, 35)

Relaţia de cuplu în afara Bisericii înseamnă fie că cei doi nu au primit Taina Cununiei, fie au primit-o, dar prin păcat o fac inoperantă[41].

Pentru cei aflaţi în această situaţie sexul constituie un domeniu privat. Un bun individual de care se simt îndreptăţiţi să facă uz după bunul plac. „Domeniu privat" nu înseamnă atât intimitate şi pudoare, cât mai ales faptul că nimeni nu are dreptul să emită cu privire la el judecăţi sau reglementări.

Am putea crede că „programul liber" garantează perechilor descătuşate de constrângerile etice o bogată diversitate de moduri ale trăirii şi experienţei. În deplină libertate însă, oamenii fac cu toţii aceleaşi gesturi stereotipe. Merg pe acelaşi drum

[41] Aceştia din urmă constituie ponderea numerică. Formal şi declarativ creştini, practic cel mult simpatizanţi ai Bisericii.

prestabilit şi ajung să constate, mai devreme sau mai târziu, că pasiunea are limitele ei, iar satisfacţia erotică în chiar momentele de vârf, este *insuficientă*.

În absenţa sensului, a unei perspective autentice, orizontul de aşteptări se îngustează până la o durată determinată în care omul consideră să *consume* experienţa sexuală. În aceste condiţii el va încerca să amelioreze distanţa dintre aşteptarea sa indefinită şi satisfacţie, dezvoltând o adevărată civilizaţie a acomodării cu eşecul[42] şi va face acest lucru aplecându-se asupra detaliilor vieţii trupeşti, investind *în* aceste detalii.

Această atitudine este asemenea deschiderii cutiei Pandorei – de unde nu vor întârzia să iasă „deliciile", fanteziile, obsesiile, perversiunile şi, în urma acestora, şontâcăind, acea resemnare conjugală: un soi de conservare „la rece" ori „la sare" a

[42] „Insul adult e comparabil cu o maşinărie bine unsă, a cărei mişcare purcede dintr-o inerţie mascată. El seamănă mai mult cu un satelit fixat pe orbită decât cu un avion care sfidează gravitaţia în momentul critic al zborului sau al revenirii la sol. Uitând cel mai adesea de unde a plecat şi încotro merge, maturul pare cuprins de euforia propriei funcţionalităţi. Pentru el importantă este buna gestiune a derapajelor, pe scurt, arta de a fi mediocru. Sănătatea, «medie»; situaţia profesională, «consolidată»; viaţa familială, «rodată»; statutul social, «dobândit» [...] – iată invariabila partitură a personajului «copt»! Din acest unghi, vârsta mijlocie este o binecuvântare echivocă, dacă nu cumva un dezastru care se ignoră" (Teodor Baconsky, *Iacob şi îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 123 – „O teologie a vârstelor").

dorinţei, un soi de anestezie, de maturare sub preş a angoasei existenţiale.

Consecinţa imediată este fărâmiţarea capacităţii de a dori a eros-ului în mici pofte, regizate în secvenţe aleatorii: o poziţie, un mic ritual, un aranjament ambiental etc. Toate acestea promiţând să garanteze satisfacţia; în fond nefăcând altceva decât să stoarcă lămâia.

În afara Bisericii, iubirea omenească e captivă în perimetrul stereotip şi entropic al naturii căzute. Dorinţa rămâne o flacără care îşi arde propriile resurse. Nefiind conectată la fluxul eros-ului duhovnicesc, îi mimează într-un fel incandescenţa, fără să participe la ea.

Satisfacţia este însă o realitate complexă, greu definibilă. Mai precis: o *stare* care derivă din capacitatea noastră de a recepta bogăţia şi complexitatea unei realităţi. Cere deci un efort prealabil. Este o iluzie să credem că o putem obţine pe calea facilităţii. În sensul acesta satisfacţia şi confortul sunt noţiuni care se exclud reciproc. De fiecare dată când suntem înşelaţi ni se oferă, în schimbul bogăţiei specifice calităţii, realităţi reduse la câteva trăsături îngroşate care nu cer un efort deosebit de receptare întrucât ţipă. Nu putem degusta *în orice condiţii* buchetul extraordinar al unui vin nobil. Dar dacă izbutim, satisfacţia este fără îndoială incomparabil mai mare decât a unui beţiv care dă de duşcă un ciocan de spirt.

Mecanismul perversiunii presupune, pe de o parte, folosirea în mod abuziv a resurselor (sexul peste fire), iar pe de altă parte, investirea în viața sexuală a unor resurse care prin construcție sunt destinate altor scopuri. Exempul cel mai flagrant este facultatea imaginației.

În mod normal, imaginația este destinată calculului proiectiv pus în slujba creativității. Prost investită, ea se blochează în fantezii. Prins în angoasa insatisfacției, omul contemporan încarcă orice domeniu posibil al vieții cotidiene cu nelipsitele conotații sexuale. Încercând să împrospăteze energiile secătuite prin aportul unor resurse exterioare, vrea să transforme totul în prilej pentru sex. Cultura și arta, reclamele, activitatea profesionala etc. sunt toate căutate la prezumtivul lor efect afrodisiac. O încercare disperată de a trezi dorința amorțită în urma abuzurilor.

Dorința omului poate fi captată șmecherește prin diferite artificii. Nu poate fi *întreținută* însă, pe termen lung; mai precis, calitatea ei. Perversiunea nu aduce niciodată cu adevărat satisfacție, ci exaltă cel mult unul sau altul din *parametrii* satisfacției. De regulă, intensitatea excitației – așa cum vinul contrafăcut exaltă tăria în detrimentul *buchetului.*

Ca o concluzie, investită în detaliile vieții sexuale, dorința virează către „cele de jos". Se îngroapă, practic, devine autistă, scormonește până la epuizare într-un loc în care a uitat ceea ce căuta și în care oricum *nu poate găsi,* chiar dacă și-ar aduce aminte.

Păcatul lui Onan

Există un interes particular pe care teologii contemporani îl acordă unui subiect ajuns în ultimul timp nelipsit din agenda oricărei întâlniri la vârf dintre discursul bisericesc și cel secular: bioetica. Preocupări dintre cele mai diverse și oarecum neașteptate îi fac pe responsabilii Tradiției să iscodească îngrijorat noile achiziții ale tehnologiilor genetice. Propensiunea noastră morală se simte astfel invitată să-și dezlănțuie vehemențele într-un spațiu de stringentă noutate, ce reclamă grabnice elaborari etico-teologice.

Paradoxal însă, în tot acest timp se tace chitic (ori cu vagi aluzii ocolitoare) cu privire la un fenomen care a ieșit demult dintre copertele tratatelor de etică, invadând practic viața cotidiană. Ba mai mult, am putea spune, producând deja metastaze generalizate: *contracepția.*

Ciudățenia este că grija pentru formarea și destinul embrionului (vezi interminabilele discuții privitoare la clonare, celulele sușă, fecundarea *in vitro* etc.) se ferește obstinat să-și ia în discuție premisa elementară, anume dacă evenimentul numit embrion are sau nu totuși loc.

Privită din unghiul specific al atmosferei bisericeşti, chestiunea este şi mai puţin nostimă. Deşi canoanele stipulează explicit îndepărtarea de la comuniune (afurisirea) a celor ce practică anticoncepţia, un fel de acord tacit s-a instalat între clerici şi ponderea statistică a laicatului astfel ca cei dintâi *să nu le spună* „credincioşilor" despre contracepţie, iar cei din urmă *să nu întrebe*.

Motivul real al acestei situaţii este următorul: în momentul în care o mare parte din clerici ar înceta să-şi mintă frumos enoriaşii, există riscul ca numărul „contribuabililor" să diminueze sever, cu consecinţe nu doar economice, ci şi de imagine. Marşul triumfal al Ortodoxiei naţionale s-ar vedea redus astfel la adevăratele lui dimensiuni, precizate de Mântuitorul Însuşi, acelea de „turmă mică"...

De ce însă atâta înverşunare împotriva unui comportament care în vocabularul sexualităţii contemporane a devenit aproape sinonim cu bunul simţ? Asta în condiţiile în care a face toţi copiii este privită ca o adevarată enormitate...

Ne place sau nu, avem de-a face cu o înverşunare care este a lui Dumnezeu Însuşi, fapt dovedit de capitolul 38 din cartea *Facerii*.

Înaintea altor consideraţii, trebuie să remarcăm situarea neobişnuită a istorisirii numită „Iuda şi Tamar" în miezul unei alte relatări, de mult mai mare anvergură, şi cu care, aparent, nu are nici în clin nici în mânec. Ce anume l-a motivat pe autorul

cărţii *Facerii* să curme firul epic al dramei lui Iosif şi a fraţilor săi, pentru a insera acest episod pe care, dacă l-am numi „prozaic" ar însemna că folosim un eufemism?

Dar să consemnăm mai întâi faptele: „Apoi Iuda a luat pentru Ir, întâiul născut al său, o femeie cu numele Tamar. Dar Ir, întâiul născut al lui Iuda, a fost rău înaintea Domnului şi de aceea l-a omorât Domnul. Atunci a zis Iuda catre Onan: «Intră la femeia fratelui tău, însoară-te cu ea, în puterea leviratului, şi ridică urmaşi fratelui tău!». Ştiind însă Onan că nu vor fi urmaşii ai lui, când intră la femeia fratelui său el vărsă sământa jos, ca să nu ridice urmaşi fratelui său. Ceea ce făcea el era rău înaintea lui Dumnezeu şi l-a omorât şi pe acesta".

Ce făcea aşadar Onan? Contrar unei confuzii adânc şi *voit* înrădăcinate, Onan *nu se masturba*, ci practica una dintre cele mai rudimentare metode contraceptive, pe care „specialiştii" contemporani o numesc cu emfază *coitus interruptus*.

Că Dumnezeu dezaprobă acest comportament rămâne scris negru pe alb şi nimeni nu o va putea contesta în vecii vecilor. *Motivul* pentru care contracepţia este un rău înaintea lui Dumnezeu rămâne însă, pentru moment, ascuns.

Evident, există un argument uşor de invocat şi „bun la toate": contracepţia este împotriva firii. Nu trebuie să uităm însă că multe din cele omeneşti sunt împotriva firii (ori *în răspărul* ei) şi nu

toate sunt în mod necesar rele înaintea lui Dumnezeu.

Altul trebuie să fie adevăratul motiv, incomparabil mai *greu*, mai bogat în semnificații.

„Știind însă Onan că nu vor fi urmașii ai lui ..." – această formulare izbitor de paradoxală operează în fapt o deschidere incisivă către misterul abisal al genealogiei omenești. În continuarea cap. 38 al *Facerii*, Iuda îi promite Tamarei să o dea de soție ultimului său născut, Șela. Își calcă apoi promisiunea, fapt ce o impinge pe aceasta să „fure" sămânța cea binecuvântată, făcând uz de o salvatoare și dumnezeiască șiretenie.

După acest „pasager" și „insignifiant" episod al Vechiului Testament, numele Tamarei apare de data aceasta în versetul al treilea din primul capitol al Noului Testament, Cartea neamului lui Iisus Hristos, zămislirea, numele și nașterea: „Cartea neamului lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam. Avraam a născut pe Isaac; Isaac a născut pe Iacov; Iacov a născut pe Iuda și pe frații lui; Iuda a născut pe Fares și pe Zara, din Tamar..."

Lăsând la o parte faptul că Tamar și Rut sunt singurele femei care s-au învrednicit să figureze alături de Maria într-o genealogie preocupată de ascendența pe linie strict paternă, adevărata revelație o constituie importanța covârșitoare a *neamului* care traversează sămânța omenească de-a lungul generațiilor. Intuiția fundamentală a lui

Onan este aceea că urmașii săi biologici aveau să fie verigi ale *neamului lui Iisus Hristos*, căruia el alege să I se pună de-a curmezișul.

Împotrivirea lui Onan țintește, așadar, nu perpetuarea speciei omenești, ci Întruparea Fiului lui Dumnezeu!

În această perspectivă, contracepția, de orice natură ar fi ea, dobândește o dublă conotație: stricarea firii pe de o parte, dar mai ales *potrivnicie față de voia lui Dumnezeu*.

Cea dintâi și cea mai mare repercusiune pe care contracepția o are asupra firii este subminarea substratului fiziologic al sexualității, cu o primă consecință, deteriorarea severă a calității actului sexual. Este un adevăr elementar asupra căruia se tace mâlc: procesele energetice ce stau la baza fuziunii erotice se sprijină pe o infrastructură nu doar somatică (penis, vagin), ci și fiziologică. Perturbarea traseelor fiziologice, fie mecanică (prezervativ, sterilet), fie chimică sau de altă natură[43], va duce în scurt timp la o perturbare a mecanismelor energetice.

Extazul se aplatizează, devine condamnat la statutul de simplă rutină, de orgasm. Partenerii încetează practic să simtă „cine știe ce mare lucru",

---

[43] Asemenea și „metoda calendarului"; chiar dacă ea nu „faultează", ci numai „fentează" firea, rezultatul este același: nu se întâlnește cu ea, nu o asumă, cu atât mai puțin nu o transfigurează.

iar dacă dorința lor maschează pentru moment lipsa, pe termen lung nu va reuşi totuşi să o compenseze. Nici o proteză nu va putea de aici înainte să înlocuiască picioarele rupte ale sexualității, atâta timp cât cei doi nu-şi vor pune problema *tămăduirii*!

Cât priveşte celălalt aspect al păcatului onaniei (cum îl numeşte Pravila, în acord cu episodul biblic), omul nu poate să planifice iconomia lui Dumnezeu, ci doar să i se împotrivească.

Femeia nu poate, aşa cum afirmă Olivier Clément, să-şi *controleze* fertilitatea[44], ci doar cel mult să o *reprime*, iar tâlcul acestui comportament nefiresc este unul singur: un *nu* răspicat voii lui Dumnezeu.

În afara Bisericii (2)

Printr-un asemenea diagnostic – onanie – şi printr-o asemenea sentință – oprirea de la Sfânta Împărtăşanie[45] – Pravila nu se arată oare *excesivă*, la acest început de mileniu III? „Greu e cuvântul acesta!", ne vine a spune. „Cine poate să-l asculte?".

[44] „... femeia este stăpână pe propria sa fecunditate..." (Olivier Clément, *Trupul slavei şi al morții*, Ed. Chistiana, Bucureşti 1996, p. 91).

[45] Evident, până la părăsirea păcatului, până la pocăință, cu alte cuvinte.

Ar trebui să avem însă orgoliul minimal de a nu ne minți şi de a nu accepta să fim mințiți cu privire la ipotetica noastră filiație în raport cu o structură la care de multe ori aderăm strict nominal, în virtutea apartenenței etnice şi a cutumei Botezului.

Biserica nu ne obligă să-i aparținem. La rândul nostru, de ce am avea pretenția ca Biserica să se *aneantizeze* pentru a ne îngloba opțiunile contrare propriei ei Tradiții?

În realitate, adevărata Biserică nu a fost niciodată perfect congruentă cu forma ei instituțională. Ceea ce Christos Yannaras observă cu o necruțătoare luciditate: „De multe ori, ceea ce numim Biserică este de fapt lume[46], iar ceea ce numim lume sălăşluieşte în chiar tinda Bisericii".

În vechime, contracepția se preta unei grile de evaluare de tip virtute/cădere în păcat, întrucât cele care o practicau în mod curent erau doar prostituatele. Pentru contemporani însă, ea a devenit aproape un *criteriu de validare a opțiunii* duhovniceşti. Diferența între cei ce o practică şi cei ce o refuză nu este diferența între cei ce încalcă nişte prescripții şi cei ce le respectă, ci diferența dintre cei ce poartă Crucea şi cei ce îi întorc spatele. Între *creştini* (nu neapărat „buni") şi cei încă aspiranți la statutul de creştin (nu neapărat odioşi).

[46] În conotația negativă a termenului „lume": ținut al neascultării de Dumnezeu.

Ceea ce ridică acest comportament până la statutul de criteriu de validare a credinței este diseminarea globală și malignă a mentalității de tip *new age*. Pretutindeni ea se pricepe să îmbrace cameleonic formele și culorile specifice, așa cum satan se îmbracă „în înger de lumină".

În cazul nostru, ne confruntăm cu o clonă aproape perfectă a Ortodoxiei, locuită însă de un duh străin. Cu alte cuvinte, *un* new age *de coloratură creștină-ortodoxă.*

Crucea rămâne singura în măsură să diferențieze net adunarea drept-credincioșilor de massa simpatizanților. *Este vorba însă de crucea asumată în existența de zi cu zi,* iar nu de cruce ca simbol ce suportă exegeze rafinate, devoțiuni „fierbinți", emoții „profunde".

Întru toate este „*new-age*-ul creștin-ortodox" asemenea Ortodoxiei: dogmele, slujbele, postul, icoanele, gesturile, emoțiile chiar. Toate, până la asumarea Crucii.

Iar în cazul creștinilor căsătoriți, o pondere însemnată a Crucii este nașterea pruncilor. A *tuturor* pruncilor pe care Dumnezeu socotește de cuviință să îi „planifice", să îi dăruiască celor doi.

Aici apele se despart: necreștinii simpatizanți preferă confortul *planning*-ului familial, iar creștinii rostesc încă o dată răspicat: „Facă-se voia Ta", încredințați că pe lângă bun, drept și frumos, Dumnezeu este și un genial manager...

Monahismul – alternativă sau perspectivă?

Există două gesturi pline de tâlc pe care unii sărmani le fac la vederea unei rase calugărești: scuipatul într-o parte și mâna dusă la prohab. Întâiul este exact inversul primirii Împărtășaniei, cel de-al doilea reiterează proto-gestul adamic...

Dincolo de vulgaritatea lor infantilă, ambele atestă fără putință de tăgadă scandalul, *stress*-ul vizual – dar îndeosebi *metafizic* – pe care apariția unui călugăr sau a unei călugărițe îl provoacă lumii contemporane.

Pentru cei ce nu au de-a face cu Biserica, această atitudine umorală rămâne fără urmări în planul reflecției. Cu totul altfel stau lucrurile pentru lumea adunată într-un fel sau altul între zidurile lăcașului de cult.

Dacă în vechime funcționa o definiție precisă a categoriilor de persoane care în mod legitim pot participa la sfintele slujbe (credincioși, catehumeni, energumeni), biserica zilelor noastre ne oferă un spectacol uman infinit mai pestriț. Făcând abstracție de masa de gură-cască, cerșetori, amatori de folclor etc., ne vom referi – *grosso modo* – la două tipologii, oarecum mai individualizate:

1) prea-cucernicii – exponenții unei mentalități de tip fariseic;
2) liberalii – exponenții unei mentalități de tip saducheic (paradigma *new-age*).

Ambele categorii au în comun refuzul de a asuma *pe de-a întregul* Tradiția bisericească. In vreme ce primii sunt motivați de un duh corporatist, cripto-protestant, pentru cei din urmă Ortodoxia prezintă un interes îndeosebi *cultural*. Cei dintâi sunt promotorii unei vulgate a „credinței pe înțelesul tuturor"; ceilalți, dimpotrivă, cultivă reflecția abundentă, „aleasa teologhisire".

Chiar dacă îmbracă expresii diferite, atitudinea față de monahism atât a „liberalilor", cât și a „prea-cucernicilor" este una singură: întrucât nu pot fi cu totul eliminați din „decorul" ecclesial, călugării trebuie așezați într-o postură cât mai inactuală, de eficiență minimală, dacă se poate zero. Prea-cucernicia îi va proiecta așadar într-o idealitate radicală. Le va aloca o „evlavie" absolută atâta timp cât aceștia rămân „pe soclu" și nu apleacă urechea la frământările cetății.

La rândul lor, „liberalii" se vor arăta dispuși să le tolereze proximitatea cu condiția să o „filtreze" în prealabil prin grila unui discurs egalitar: OK! Călugării băieți simpatici, curăței, inofensivi, care nu au altceva de făcut decât să „iubească" generic și în condiții de asepsie o umanitate pe care o lasă să-și vadă de ale sale.

"Monahismul și căsătoria sunt cei doi versanți ai Taborului"[47] – spune Paul Evdokimov. Și o

[47] P. Evdokimov, *Taina iubirii*, ed. a II-a, Ed. Christiana, București, 1999, p. 79.

grămadă de „firi simțitoare" s-au grăbit să înșface nada: monahismul, prin urmare, este o alternativă la căsătorie. Călugării au versantul lor, noi pe al nostru. Dacă lucrurile ar sta în felul acesta, freamătul tensionat (pentru unii de-a dreptul disconfortul) pe care îl provoacă apariția unui călugăr n-ar avea însă o justificare serioasă.

Realitatea este însă cu totul alta. Chiar dacă din rațiuni de ordin istoric diferitele mădulare ale Bisericii s-au „specializat" și funcționează în regim instituțional, aceasta este și va rămâne un organism unitar. Și în orice organism viu, competențele diferitelor organe se distribuie pe principiul sincronicității, al simfoniei! Ele sunt împreună-lucrătoare, nu echivalente![48]

Într-adevăr, vocația monahală are un caracter intranzitiv („Nu toți pricep cuvântul acesta, ci aceia cărora le este dat" – Matei 19, 11). Nu însă și orizontul de așteptări pe care experiența monahală îl dezvăluie firii omenești în ansamblul ei.

Din acest motiv, nu rămânem indiferenți, nu ne lasă reci prezența unui călugar: jertfa lui, crucea pe care acesta a ales să o poarte nu îl privește numai pe el! Ea este pe deplin coerentă cu jertfa, cu crucea fiecăruia dintre noi, dacă am ales – sau nu – să o purtăm.

[48] Nu putem spune că ochiul este echivalent cu urechea, o alternativă la ureche, ori, metaforic, că „ochiul și urechea sunt cei doi versanți ai sensibilității".

Monahismul este avangarda corpului ecclesial. Asemenea oricărui alt om, călugărul este rod al unirii conjugale. Îmbrăcând *marele şi îngerescul chip*, el dezvăluie însă chipul pe care toţi, bărbaţi sau femei, îl vom îmbrăca la rândul nostru în Împărăţia Cerurilor. Ieşind din rândurile mirenilor căsătoriţi (ponderea numerică a drept-slăvitorilor), el le face arătat, manifest, *sensul eshatologic al conjugalităţii.*

Nu avem, aşadar, nici un motiv să privim chiorâş monahismul. El nu destabilizează instituţia matrimonială, nici nu îi subminează temeiurile metafizice. Iar dacă ne simţim totuşi agresaţi, în forul lăuntric, la apariţia unui călugăr, înseamnă că opţiunea, *adevărata noastră opţiune*, corespunde într-o măsură mult mai mică decât ne place să credem *declaraţiilor* din care obişnuim să ne confecţionăm propria imagine de sine...

CUPRINS

Ceea ce nu este asumat nu este vindecat / pag. 9
Duhul şi trupul sau la ce bun să ne batem capul? / 10
De la prozaic la taină / 12
Atracţia între sexe / 13
Plăcerea / 15
Actul trupesc / 17
Judecăţi de valoare care se fac în mod curent / 18
Iubirea / 21
Dorinţa / 24
Persoană şi individ – parametrii extazului erotic / 28
A iubi şi a dori – ipostaze ale dorinţei / 35
Sexualitatea în câmpul iubirii / 38
În Hristos şi în Biserică / 41
Taina Cununiei / 44
Dorinţa după partenerul conjugal *versus* dorinţa după Dumnezeu? / 46
Sfinţirea relaţiei conjugale / 50
Misterul calităţii – asceza conjugală / 54
Deconstrucţia poftei trupeşti / 63

Tandrețea / 66
Despătimirea / 73
În afara Bisericii (1) / 75
Păcatul lui Onan / 79
În afara Bisericii (2) / 84
Monahismul – alternativă sau perspectivă? / 87

Alte apariții recente la

EDITURA CHRISTIANA

Răzvan Codrescu
Teologia sexelor și Taina Nunții.
O introducere ortodoxă
în antropologia conjugală

Flavia Florea
Manual de limba engleză
pe texte biblice, patristice și liturgice

***
„Biserica de acasă".
Rugăciuni și rânduieli
pentru căsătorie și binele familiei

Răzvan Codrescu
Cartea îndreptărilor.
O perspectivă creștină asupra politicului

Pr. Marc-Antoine Costa de Beauregard
Teologia sexualității.
Heterosexualitatea și homosexualitatea
din perspectivă creștină

***
Acatistele Sfinților Arhangheli
și al Sfântului Înger Păzitor

În curând la

EDITURA CHRISTIANA

***
Carte de înțelegere
a rugăciunilor de toate zilele
și a slujbelor bisericești

Conf. Univ. Dr. Pavel Chirilă
Pr. Drd. Mihai Valică
Spitalul creștin.
Introducere în medicina pastorală

Pr. Ioan Sorin Usca
Vechiul Testament
în tâlcuirea Sfinților Părinți.
VII: Judecătorii. Rut

Constantin Jinga
Părintele Daniil (Sandu Tudor)
și „Rugul Aprins"
(teză de doctorat)

***
Mica filocalie românească.
De la Sf. Antim Ivireanul
la marii duhovnici ai secolului XX
(2 volume)

DIFUZARE:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Biserica Alexe, 24, sector 4,
040269 București,
Tel/fax: (021) 336 79 13
E-mail: sophia@fx.ro
www.sophia.ro